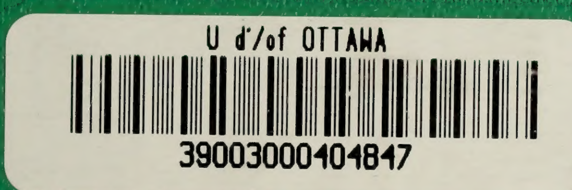
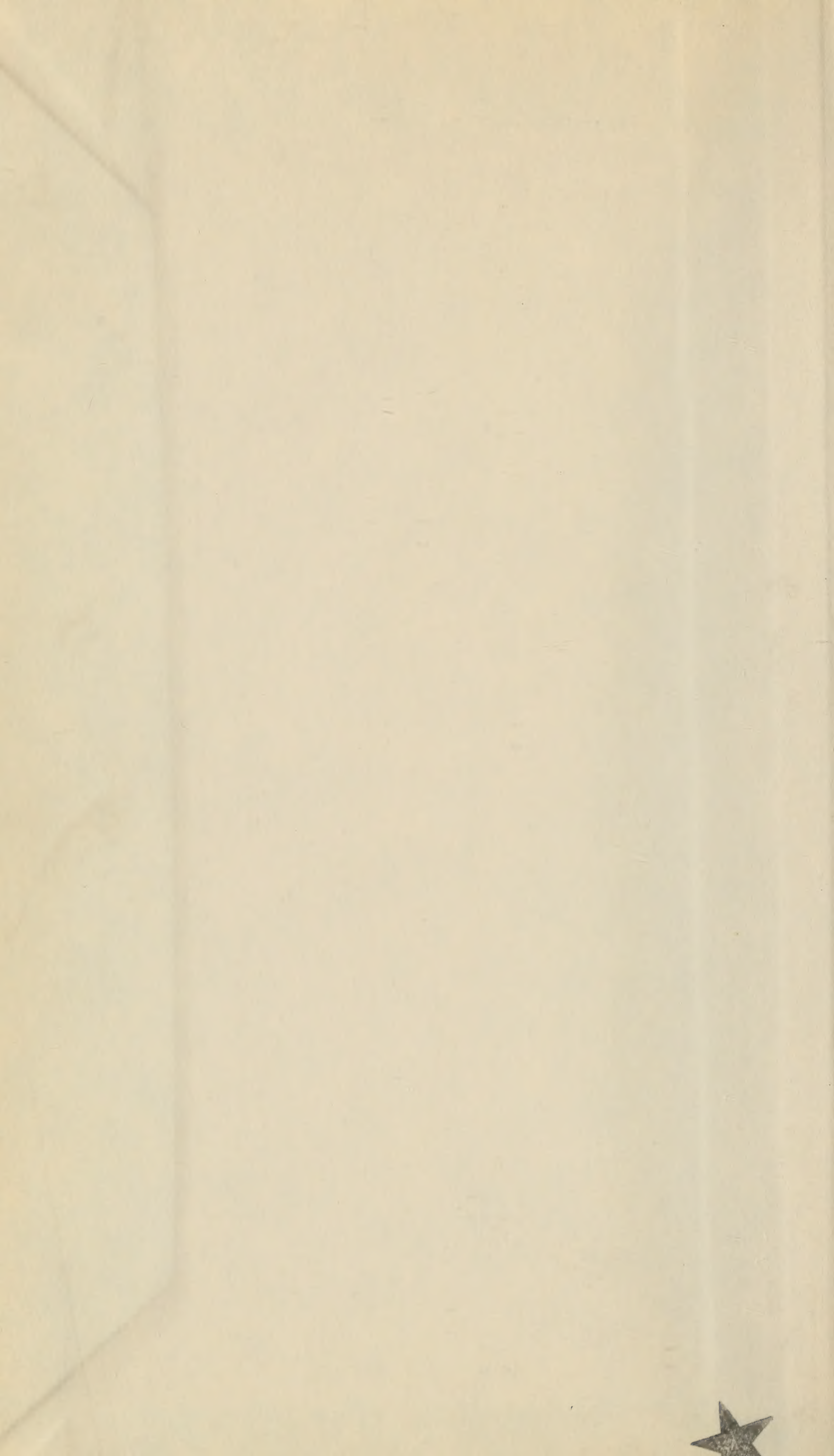




À Monsieur Araud.

Hommage bien amical

J. Vaslan

Déc. 1919.

LA HIÉRARCHIE DANS L'UNIVERS CHEZ SPINOZA

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

DU MÊME AUTEUR :

Le Problème du Mal, 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.................... **7** fr. **50**

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

LA HIÉRARCHIE DANS L'UNIVERS CHEZ SPINOZA

PAR

EMILE LASBAX

Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Roanne,
Docteur ès-Lettres.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1919

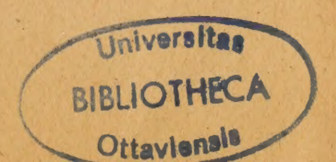


TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Caractères généraux du Spinozisme.

LIVRE PREMIER

Les origines phylogénétiques du système.

CHAPITRE PREMIER

Les grands courants de la philosophie antique.

CHAPITRE II

La Révolution Cartésienne.

LIVRE II

L'Evolution ontogénétique.

CHAPITRE PREMIER

Le Thème directeur de l'Adaptation.

CHAPITRE II

La détermination de l'Etre originaire. L'Essence divine et son passage à l'Existence.

CHAPITRE III

L'Existence de Dieu : la Hiérarchie fondamentale des Attributs divins dans la Nature naturante.

CHAPITRE IV

La hiérarchie des Modes dans la Nature naturée.

CHAPITRE V

La Conversion.

CONCLUSION

AVERTISSEMENT BIBLIOGRAPHIQUE

Il nous a semblé inutile de reproduire ici une bibliographie plus ou moins complète de la littérature spinoziste. On la trouvera, d'une part, dans la dernière édition du *Grundriss* d'Ueberweg, d'autre part dans l'ouvrage français de M. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, qui donne jusqu'à 1913 une nomenclature de près de 800 écrits divers relatifs à Spinoza. Bien que la plupart de ces études aient été utilisées pour le présent travail, il n'y sera fait cependant aucune référence expresse. — On objectera peut-être que c'était là une obligation à laquelle il eût mieux valu ne pas se dérober de propos délibéré, les interprétations d'un système ayant acquis une sorte de droit historique, et faisant partie intégrante de ce système, au même titre que le texte lui-même. Il est de fait que, dans ces dernières années, en Allemagne surtout, toute une Ecole d'historiens de la philosophie tendait à présenter les différentes doctrines, moins comme un exposé vivant de la pensée de l'auteur, que comme une discussion plus ou moins abstraite des innombrables commentaires auxquels elle avait pu donner lieu. Or un tel procédé n'évoque-t-il pas invinciblement le souvenir de cette période de déclin où la Scolastique devait sombrer, victime des excès de sa méthode? N'était-on pas arrivé à substituer peu à peu à l'étude directe de telle ou telle question la suite interminable des opinions professées à son sujet? si bien qu'à force d'arguments, de répliques et de controverses, il ne restait plus de cette terrible bataille de commentaires qu'une vaine énumération de thèses et d'antithèses, au travers des-

quelles ne se laissait même plus deviner l'objet initial de la dispute. Il fallut que Descartes vînt proclamer, à la suite de Bacon, la nécessité de faire désormais table rase de cette stérile érudition, et de s'efforcer au contraire de lire délibérément dans le grand livre de la nature, au lieu de se borner à réunir minutieusement toutes les hypothèses jusque là élaborées : L'expérience, l'observation et l'évidence personnelle devaient remplacer les procédés condamnés de la Scolastique.

A cette révolution méthodologique, tour à tour la Physique, la Biologie surtout, puis la Psychologie durent leur naissance ou leur élévation au rang de sciences. Peu à peu une vie nouvelle semblait ranimer les vieilles conceptions que le Moyen-Âge avait figées dans un réseau de formules où elles avaient trouvé la mort: On se mettait, en effet, en présence de la vie, on étudiait directement l'organisme et l'individu lui-même, afin de lui arracher les secrets de son existence et de son fonctionnement.

Certes, c'était un grand pas dans la voie de l'explication de la vie : il ne suffisait pas encore. A l'empirisme purement individualiste, il fallut adjoindre l'empirisme évolutionniste. Car on s'aperçut bientôt que l'organisme individuel ne s'expliquait pas par lui-même, qu'il apportait avec lui, dès sa naissance, une virtualité de tendances, héritées de ses plus lointains ancêtres, et qui dessinaient par avance les grandes lignes de son développement ultérieur. Bien plus : l'évolution de l'individu parut retracer en raccourci l'évolution de l'espèce, et ce fut la grande idée du parallélisme de l'Ontogénèse et de la Phylogénèse, loi fondamentale de tout organisme vivant.

Mais les systèmes philosophiques ne sont-ils pas des organismes à leur manière ? L'agencement harmonieux de leurs diverses parties n'est-il pas le fruit d'une vie véritable, la vie de la pensée elle-même qui leur a donné naissance et qui les engendre perpétuellement par une

sorte de création continuée ? N'est-ce pas assez dire alors que c'est au système lui-même, dans sa pure spontanéité vitale, qu'il faut s'adresser avant tout, pour y puiser la source de ce principe interne d'harmonie et de fécondité créatrice ?

Aussi doit-on se garder, par dessus tout, de cette fausse méthode d'évolutionnisme, qui consisterait à briser d'abord l'organisme en fragments, de façon à le reconstituer ensuite suivant des articulations qui risqueraient fort d'être artificielles ; ne procède-t-on pas ainsi pourtant quand, à force de subtiles minuties, on s'ingénie, par exemple, avec certains exégètes de l'Ecole allemande, à grouper autour de chaque terme employé, la multiplicité des acceptions de ce terme dans tous les passages possibles, puis à réunir tous ces termes en une sorte d'Index synthétique qui prétend se poser comme l'équivalent du système original envisagé sous l'intégralité de ses aspects? Comment découvrir pourtant, entre ces fragments épars, la pensée animatrice de l'ensemble ? Comment retrouver la vie originaire dans ce cadavre dont les parties, d'abord arbitrairement découpées, ont été rassemblées ensuite au gré de la fantaisie d'une classification conventionnelle ?

Que faut-il faire alors ? A cet organisme véritable que constitue tout système philosophique, appliquer la loi de Von Bær ; essayer d'en retracer la phylogénèse, puis décrire l'évolution embryogénique qui reproduira la première en raccourci. Ainsi chaque organe apparaîtra successivement comme le fruit naturel d'une évolution lentement préparée et pour ainsi dire prédéterminée d'avance ; c'est sur ce canevas primitif, que la spontanéité de l'individu viendra broder sa nouveauté. Et cette part de nouveauté résultera de la nécessité pour l'organisme de s'adapter à son milieu philosophique, c'est-à-dire aux conditions d'existence que lui imposent les transformations générales de la pensée.

Est-il besoin, dans ce cas, d'une longue bibliographie des travaux postérieurs au système? n'est-ce pas *avant* lui, bien plutôt qu'*après* lui, qu'il faut puiser des enseignements féconds? Pour la doctrine elle-même, le texte ne suffit-il pas? Et c'est pourquoi, comme nous avons essayé d'appliquer en particulier à SPINOZA cette méthode générale, nous avons été amené à ne citer d'autres références que les trois volumes de VAN VLOTEN (2e Edition 1895) pour le Texte, — et, pour la Traduction française, les trois volumes de l'Edition de CH. APPUHN [1].

(1) Pour les écrits non traduits par APPUHN, — les *Lettres* et le *Traité politique*, — nous avons fait usage aussi de l'édition SAISSET (Paris, 1861); mais nous avons toujours indiqué, comme référence, le texte de VAN VLOTEN.

Nous avons également indiqué cette référence, d'une façon générale, toutes les fois que le texte original lui-même pouvait importer à la compréhension de la pensée spinoziste. Mais, le plus souvent, il nous a paru suffisant, afin de faciliter la lecture, de ne citer que la traduction française d'APPUHN.

Pour le *Court Traité* et le *De Emendatione* notamment, nous avons conservé la division en paragraphes adoptée par APPUHN; pour les *Cogitata*, nous avons désigné nous-même, par les numéros correspondants dans chaque chapitre, les paragraphes mis en évidence par SPINOZA.

Enfin, nous avons essayé de résumer les principales conclusions de cette étude dans un schéma placé à la fin de l'ouvrage.

LA HIÉRARCHIE DANS L'UNIVERS
CHEZ SPINOZA

INTRODUCTION

Caractères généraux du Spinozisme.

1. On est frappé, quand on essaye d'approfondir à la lumière de la critique, la doctrine de Spinoza, des divergences d'interprétation auxquelles elle a donné lieu. La raison en est évidemment dans la façon même dont l'auteur a présenté son système. A l'inverse d'un Leibniz, dont l'esprit, « avide de réalisations concrètes », invoque à chaque instant l'expérience et l'observation, soucieux d'éclaircir sa pensée par des exemples qui parlent à l'imagination, il semble au contraire que Spinoza se complaise dans l'abstrait. Peut-être, à l'égal des purs mathématiciens, respirait-il plus à l'aise à ces hauteurs où l'air, plus rare, est en même temps plus pur. Peut-être éprouvait-il aussi une satisfaction d'amour propre, une sorte d'orgueilleuse jouissance à apparaître, au regard de ses contemporains, comme une sorte de sphynx métaphysique capable de dissimuler sous les symboles enchevêtrés et subtils d'un géométrisme tout imprégné de scolastique, une pensée en réalité vivante et qui, à ses yeux d'initié, se dépouillait bien vite de cet encombrant appareil, pour se révéler dans une intuition simple, dans le lumineux éclat d'une vision

instantanée. Et ne semblait-il pas plaindre lui-même ceux que des facultés intuitives trop faibles obligeaient à dérouler pas à pas l'inextricable chaîne des théorèmes et des démonstrations, au lieu d'apercevoir d'un seul coup la conséquence dans le principe, le monde en Dieu, et la série tout entière des attributs et des modes concentrés dans l'indivisible unité de la substance.

Il ne convient pas d'exagérer, sans doute, une telle interprétation. Pourtant SPINOZA ne sait pas cacher dans ses lettres la confiance en lui-même qui constitue le trait dominant de son caractère. La célébrité ne l'émeut guère, et il a suffisamment foi en sa propre valeur et en l'acuité de son esprit, pour ne pas se soucier, comme LEIBNIZ, de « tirer des idées de toutes parts » et de faire son profit des observations et des critiques d'autrui. Ce LEIBNIZ lui-même, dont SIMON DE VRIES lui vante, à grand renfort d'éloges, la science et le génie, il n'est nullement pressé de le connaître: « Je juge imprudent, dit-il, de lui communiquer sitôt mes écrits, je désirerais savoir d'abord ce qu'il fait en France, et attendre l'opinion de notre ami TSCHIRNAUS après qu'il l'aura plus longtemps fréquenté et qu'il connaîtra mieux son caractère ». *(Ep. 72,* V.-L., t. II, p. 410). D'ailleurs, quand, par la suite, il est amené à le rencontrer, il ne fait pas le moindre effort pour lui faire partager ses idées ; bien mieux, à ce qu'il semble, c'est à peine s'il daigne les lui exposer. On a causé surtout politique, nous apprend LEIBNIZ : « Je vis Monsieur de la Court, aussi bien que SPINOZA, à mon retour de France par l'Angleterre et par la Hollande, et j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce temps-là ! » *(Cf. Stein, Leibniz et Spinoza,* p. 54). Si l'on aborde les sujets philosophiques, c'est pour discuter sur la physique de DESCARTES. Ce ne fut que plus tard, et après un certain nombre d'entrevues que SPINOZA se décida à communiquer à LEIBNIZ quelques spécimens de ses démonstrations métaphysiques que LEIBNIZ trouva d'ailleurs inexactes.

Mais peu importait au solitaire de La Haye l'opinion que le monde avait de lui. Avec quel mépris hautain, il signifie à Albert Burgh que l'esprit de sa doctrine est intangible et qu'il n'entend pas la modifier. Excommunié par les Rabbins qui supportent mal sa fière indépendance, éconduit par la riche société hollandaise quand il cherche à y fonder un foyer, repoussé à la fois par la Synagogue officielle et les salons mondains, cet homme que la vie élégante avait un instant séduit, se cantonne désormais dans sa pensée avec une exaltation superbe. C'est à elle qu'il demandera le souverain bien, et non pas seulement le renoncement absolu de l'ascétisme stoïcien ou bouddhiste, mais au contraire le *bonheur individuel* que le monde a été impuissant à lui donner. Et ce bonheur, il n'aura même pas la patience de l'attendre, après sa mort, d'une éternité supra-terrestre ; dès sa vie présente, une vie que semble encore devoir abréger une maladie redoutable, il prétendra atteindre l'immortalité, la réaliser, s'identifier avec Dieu.

Cette vie en Dieu, cette expérience terrestre et comme cette sensation d'éternité, voilà l'acte simple, la communion ineffable qui condensera tout le système dans une intuition instantanée. Ce sera l'aboutissement de l'*Ethique*, la flèche qui, du sommet de l'édifice, s'élancera vers le Ciel. On pourra dès lors retirer l'échafaudage; la construction sera achevée, et, par cet appel anticipé à la vie immortelle, elle semblera braver le temps et défier les siècles.

2. Tels sont les deux éléments qu'il importe, avant tout, de dissocier dans la doctrine de Spinoza : d'une part le plan de l'édifice, la vision génératrice qui apparaît à son esprit avec l'évidente simplicité d'un axiome, de l'autre le laborieux travail d'édification, les matériaux qu'il trouve autour de lui, nécessairement empruntés à la technique de son époque ; à Descartes la façon même de bâtir, la méthode nouvelle et le point de vue original qu'il vient d'introduire en philosophie, à la scolastique l'abstraite et barbare termi-

nologie que l'on est tenté de prendre pour le système lui-même, comme si l'on pouvait confondre avec la construction l'échafaudage extérieur !

Et pourtant n'est-ce pas d'une semblable confusion que vient l'obscurité de la plupart des interprétations du spinozisme. Comme si ce revêtement artificiel ne nuisait pas à la contemplation de l'ouvrage et à la clarté de l'idée directrice, il semble qu'on se soit plu à l'accentuer et à renchérir encore sur l'enchevêtrement des articulations et des traverses ; alors, quand on est arrivé à reconstituer péniblement la charpente de l'échafaudage, on s'imagine avoir mis au jour le monument, tandis qu'on l'a entouré au contraire d'un réseau désormais inextricable, parce qu'on a bouché une à une en réalité les quelques issues qui permettaient de regarder encore au travers. Telle est pourtant la tendance qu l'on retrouve chez la majorité des historiens de la philosophie et qui aboutit à réduire un système à une sorte d'index alphabétique des termes employés, seul moyen, dit-on, de conserver à la doctrine sa vérité et son exactitude historiques. Mais ne risque-t-on pas par là de substituer à la pensée vivante, un squelette éternellement immobile?

Ne l'oublions pas d'ailleurs : une pareille méthode, appliquée au Spinozisme, ne réussirait qu'à le défigurer totalement, bien plus sûrement que toute autre doctrine : « Celui qui ne me connaît que par les écrits que j'ai publiés, disait déjà Leibniz, ne me connaît pas ». Et de fait, de multiples inédits devaient venir bientôt, en enrichissant et en explicitant la pensée du maître, la présenter sous un aspect assez différent de celui que les premiers ouvrages, tous plus ou moins de circonstance, édités du vivant de l'auteur, s'étaient bornés jusque là à mettre en lumière. Mais tandis que Leibniz savait qu'il laissait derrière lui cette bibliothèque de Hanovre, où la postérité pourrait trouver entassés tous ses secrets, Spinoza voulut qu'après sa mort la même énigme troublante continuât à planer sur son œuvre. Sentant venir sa dernière heure, il fit de ses manuscrits deux parts ; il

remit l'une à ses amis pour la publier plus tard, sous le voile de l'anonymat ; de l'autre il alluma, nous dit-on, un feu de joie, car c'était justement un jour de fête et de réjouissances publiques, et que ce serait sa façon à lui d'y prendre part ! *(Cf. Lucas, Vie de Spinoza trad. Saisset,* t. II, p. L.)

Que contenaient ces manuscrits ? Nul ne le saura sans doute jamais. Spinoza, comme les philosophes des écoles anciennes, comme Pythagore ou Platon, avait-il donc, à côté de ses doctrines exotériques, destinées au grand public un ensemble de théories plus intimes réservées seulement à quelques privilégiés, à la façon de ces traditions secrètes héritées des Initiations et des Mystères antiques ? Et, dans ce cas, la forme abstraite donnée à ses déductions n'était-elle qu'un symbolisme destiné à voiler, ou du moins à transposer sa véritable pensée, en sorte que ce que nous connaissons de Spinoza serait comparable peut-être à ce que nous saurions de Platon s'il avait pris soin, avant de mourir, de retrancher de ses Dialogues tous les exposés mythiques et de les ensevelir lui aussi à jamais ? Et que nous resterait-il de Leibniz s'il avait brûlé, à son tour, les brillantes allégories de la *Théodicée* et tous ses écrits plus ou moins imprégnés de mysticisme, touchant ce qu'il appelait « le règne de la Grâce », pour ne nous conserver que les froides démonstrations de la « Caractéristique » ou ces recueils de thèses figées, dont la considération exclusive a abouti à faire de son système un panlogisme, peu différent en somme du panlogisme de l'*Ethique ?*

Or, contre un tel exclusivisme d'interprétation, la critique ne saurait trop s'élever : il ne faut pas dépouiller Leibniz, plus que Platon, de ses mythes ! Sans doute ! dira-t-on, mais où sont les mythes dans Spinoza ? Est-il même permis de supposer qu'un tel esprit pût admettre rien de pareil ? Les preuves, évidemment, sont loin d'être formelles. Mais, à défaut de démonstrations précises, ne peut-on pas faire état, du moins, de quelques inductions intéressantes ?

Qu'il y ait eu, tout d'abord, jusque dans les manuscrits initiaux de l'*Ethique*, des transpositions assez nettes de la vieille théosophie pythagoricienne, c'est ce que nous apprend sans conteste un curieux fragment où LEIBNIZ raconte un entretièn qu'il eût avec TSCHIRNHAUS sur l'*Ethique* de SPINOZA : « M. TSCHIRNHAUS m'a conté, dit-il beaucoup de choses du livre manuscrit de SPINOZA. Il y a un marchand, nommé JARIGH JELLES qui entretient SPINOZA. Le livre de SPINOZA sera *de Deo, mente, beatitudine seu perfecti hominis idea, de medicina mentis, de medicina corporis* ». Or si l'*Ethique* a conservé, par sa théorie des passions, la médecine de l'âme, on n'y trouve guère trace, en revanche, de cette « *medicina corporis* », à laquelle TSCHIRNHAUS faisait allusion dans le texte primitif. Mais voici que LEIBNIZ, quelques lignes plus loin, nous fournit des éclaircissements, et par dessus tout cette précieuse indication « *Credit quandam Transmigrationis Pythagoricæ speciem* (ici un mot illisible) *mentes ire de corpore in corpus* ». (*Cf. Stein, Leibniz et Spinoza: App. II*, p. 283.) Une théorie de la transmigration des âmes, voilà bien de quoi surprendre au milieu de la rigoureuse et sèche logique de SPINOZA ! Elle devait cependant avoir sa place à la fin du Ve Livre de l'*Ethique*, d'où SPINOZA dût la retrancher en révisant ses manuscrits ; de quelle lumière saisissante n'éclairerait-elle pas, par contre, toute cette partie de la doctrine !

Mais voici un autre fait non moins significatif : à l'époque même de SPINOZA, l'idée se répandit assez vite, parmi ses contemporains, d'une influence immédiate des doctrines kabbalistiques. On connaît à ce sujet la curieuse polémique du théologien GEORGES WACHTER, et de ce MOSES GERMANUS, ancien protestant converti au judaïsme. Versé lui-même dans la *Kabbale*, et taxé d'autre part, en son temps, de spinozisme, WACHTER, de concert avec GERMANUS, n'hésita pas à affirmer que SPINOZA était initié aux traditions de la *Kabbale*. Dans un ouvrage intitulé « *De recondita Hebræorum philosophia* » ou « *Elucidarius Kabbalisticus* » (Rome

1706), il entreprit de démontrer toutes les ressemblances, établissant par des passages importants tirés soit des *Lettres* soit de l'*Ethique*, qu'il ne fallait voir autre chose en SPINOZA qu'un adepte déguisé de la philosophie secrète des anciens Hébreux.

LEIBNIZ, il est vrai, essaya de réfuter le livre de WACHTER dans une série de remarques critiques (publiées par FOUCHER DE CAREIL en 1862 : *Leibniz, Descartes et Spinoza).* Mais, en réalité, c'était une critique de SPINOZA lui-même, bien plutôt que de ses rapports avec la *Kabbale.* Et d'ailleurs, quand LEIBNIZ en 1710, quatre ans après la publication du *De Recondita Hæbreorum philosophia,* écrivit la *Théodicée,* il ne manqua pas, mieux informé cette fois, de reprendre l'opinion de WACHTER et de la soutenir, à son tour, avec force. *(Erdm, I. 9,* p. 484 et 612.) Il nous montre SPINOZA versé dans la *Kabbale* des auteurs de sa nation, et puisant largment à leur source. Déjà en 1707, dans une lettre à BOURGUET *(Gehr III, 545),* il écrivait: « *Verissimum est Spinosam Cabala Hæbreorum esse abusum* », et il invoquait à l'appui de son affirmation celle de WACHTER. A côté de cette influence, il citait en outre celle des Averroïstes *(Dutens IV. 181),* et aussi celle de ce DAVID DE DINAN *(Dutens IV. 175),* dont le panthéisme étrange rappelait, au XIIIe siècle l'interprétation alexandrine de l'Aristotélisme. Bref LEIBNIZ rattachait par là SPINOZA à une tradition toute kabbalistique, et c'est cette pensée que FOUCHER DE CAREIL traduisait par ces formules péjoratives : « Je pencherais en faveur de l'opinion de LEIBNIZ. L'œuvre de SPINOZA, sous une apparence de rigueur scientifique, est loin d'être une œuvre homogène. Sa *Théodicée* porte partout le souvenir de rêveries embarrassées sur Dieu et la production du monde, dont la physique cartésienne n'a pu le dégager complètement. Et l'on conçoit fort bien que cet accouplement du cartésianisme et de la Kabbale, dans un cerveau vigoureux, mais difforme, ait pu produire l'*Ethique.* » *(F. de Careil, Leibn., Des. et Sp.,* p. 183.)

Y a-t-il lieu maintenant de s'étonner qu'une telle influence, si elle a réellement existé, n'apparaisse pas d'une manière plus visible ou plus littérale, et que SPINOZA lui-même se soit efforcé d'en effacer ou d'en faire disparaître des traces trop nettes ? Une objection de ce genre est sans valeur quand il s'agit de thèses kabbalistiques, puisque, par définition, la *Kabbale* est avant tout une sorte de tradition secrète qu'il est défendu de révéler en dehors des Initiés. C'est ainsi, du moins, que l'entend LEIBNIZ, quand il examine la façon dont SPINOZA a pu participer à cette initiation: il rappelle combien était sévère, dans ces enseignements ésotériques, la discipline du secret. Il fallait, dit-il, parler de Dieu par énigmes, afin que les caractères qui se pourraient perdre fussent lus par d'autres, mais sans en être compris, à la façon de ces Académiciens qui, au témoignage de SAINT-AUGUSTIN *(Contra Acad. l. 3)*, ne découvraient leurs pensées qu'à ceux de leurs disciples qui étaient restés auprès d'eux jusqu'à leur vieillesse.

Il ne convient pas cependant de pousser à l'extrême cette thèse de WACHTER et de LEIBNIZ, qui tendrait à représenter SPINOZA comme une sorte d'initié de traditions mystérieuses. Lui-même, dans un passage du *Traité théologico-politique* parle des Kabbalistes, et avec quel mépris ! « J'ai lu aussi quelques Kabbalistes et pris connaissance de leurs billevesées, et j'ai été confondu de leur démence ». *(Trad. Appuhn*, p. 207). Mais, ne nous y trompons pas ; il s'agit plutôt là, comme le remarque FRANCK, *(La Kabbale*, p. 28) des Kabbalistes modernes, et il serait absurde de vouloir appliquer cette phrase aux Kabbalistes en général. Le contexte, d'ailleurs, montre nettement qu'il est fait exclusivement allusion à ceux d'entre eux qui prétendaient attribuer un sens plus ou moins mystérieux à ce qui dans l'Ecriture est parfaitement clair et implique une signification matérielle : ainsi l'importance ridicule attribuée au mot ou au dessin des lettres.

Si donc SPINOZA attaque ces esprits insensés, c'est pour

mettre l'Ecriture à l'abri de toute interprétation allégorique, et lui conserver par là toute sa valeur. Mais, sur la tradition elle-même des anciens hébreux, Spinoza est loin de s'exprimer avec la même ironie. Témoin le texte célèbre de la lettre à Oldenbourg : « Je le dis avec Paul : nous sommes en Dieu et nous nous mouvons en Dieu ; et je le dis peut-être avec tous les anciens philosophes, bien que je l'entende d'une autre façon. J'ose même assurer que ç'a été le sentiment de tous les anciens hébreux, autant qu'on peut en juger par certaines traditions, si altérées soient-elles en bien des façons ». *(Lettre 73,* V.-L., t. II, p. 411). Ce que Spinoza condamne par suite dans les traditions hébraïques, c'est la manière dont elles ont été défigurées par certains interprètes qui se sont plu, à force d'allégories et de mystères, à les détourner de leur véritable sens, et à les présenter, suivant le mot de l'*Ethique,* « comme enveloppées d'un nuage » : « *Hoc quidam Hæbreorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse.* » *(Eth. II, 7, Scolie.)* Evidemment c'était là la thèse fondamentale de tout le Kabbalisme, la lettre même du *Zohar* ; et Spinoza, en faisant aussi de cette affirmation comme le pivot de son système, montre quel est en réalité son point de départ et sa situation vis-à-vis des traditions hébraïques : dépouiller le *Kabbale* de ses billevesées, percer le nuage, et retrouver dans sa pureté et sa simplicité primitives, la vision de l'idée originelle. Cela convenait bien, il faut le reconnaître, à un esprit qui avait été nourri, d'autre part, dans la Synagogue, initié aux mystères du Temple, et qui n'aspirait qu'à déchirer le voile, à dégager ces mystères des obscurités qui en atténuaient la lumière, pour en pénétrer désormais le sens profond.

Voilà pourquoi, une fois écartée toute exagération doctrinale, les premiers interprètes du Spinozisme avaient sans doute vu juste quand ils n'hésitaient pas à replacer Spinoza dans la tradition hébraïque ; et le témoignage de Leibniz à

cet égard est particulièrement important, car LEIBNIZ, nous l'avons vu, connaissait, de l'auteur de l'*Ethique*, des textes que nous n'avons plus. Cette théorie de la transmigration des Ames à laquelle il fait allusion, il dut en demander des éclaircissements à TSCHIRNHAUS ; et TSCHIRNHAUS qui était un des disciples préférés du maître, un membre de ce petit cénacle d'initiés, ne dut pas manquer non plus de révéler à LEIBNIZ des aperçus inédits sur la pensée intime de SPINOZA voire même sur beaucoup de ses manuscrits qui servirent sans doute à alimenter le feu de joie de ses derniers moments. Dans tous les cas, le témoignage de LEIBNIZ suffit à nous avertir que nous ferions fausse route si nous prétendions réduire le Spinozisme aux seuls textes qui nous ont été conservés et qui, certainement, n'en représentent que le squelette.

3. Ainsi nous sommes peut-être, à son égard, dans la situation de CUVIER vis-à-vis des fragments fossiles qu'i venait de découvrir dans les gypses de Paris. Dans une vu de génie, il se dit qu'il devait être possible de reconstituer avec ces fragments épars, l'organisme entier, mais à la condition de penser que cet organisme devait, puisqu'i était vivant, être adapté à son milieu, ou, pour mieux dire à ses conditions d'existence. En ce sens, chacun de ce fragments n'avait primitivement d'autre rôle que d'assure cette adaptation, les morceaux du squelette ne représentan plus maintenant que les débris figés d'organes autrefoi vivants, c'est-à-dire harmonieusement liés à d'autres organes disparus, de manière à concourir tous à une fin d'ensemble : *la Vie*.

Ne serait-il pas naturel d'appliquer à la doctrine d SPINOZA une méthode de ce genre ? D'une pensée qui fu éminemment vivante, nous aussi ne possédons que de fragments du squelette. Appliquons-lui donc, à la façon d CUVIER, le principe des conditions d'existence. Disons-nou que cette pensée, pour être une vie, devait être adaptée à soı

milieu, et pour cela, tâchons de reconstituer l'ambiance. Cherchons d'abord quelle devait être, d'une pareille pensée, l'inspiration originelle et la tendance directrice, le plan d'organisation primitif ; puis, essayons d'établir comment, le milieu ayant changé assez brusquement à un moment donné, lors de cette « révolution cartésienne », comparable aux révolutions du Globe de Cuvier, il a fallu qu'une nouvelle création vienne adapter l'organisme initial aux nouvelles conditions d'existence. Alors, nous trouverons peut-être que ces articulations rigides de l'*Ethique*, ce mécanisme en apparence inerte sous-tendait jadis un organisme vivant, que ces mots si abstraits se gonflaient d'intuitions, parce qu'une pensée infiniment riche animait l'ensemble, une vie débordante de fécondité, celle-là même qui faisait découler de la Substance éternelle l'infinité inépuisable de ses manifestations.

Le Spinozisme est une vie : telle est, en même temps que la signification psychologique de la doctrine, sa signification historique et son inspiration profonde. C'est donc comme une vie qu'il faut l'interpréter, au lieu de persister à l'enserrer davantage dans les mailles d'un symbolisme idéologique, plus abstrait encore que le symbolisme logique dans lequel s'était plu à le cristalliser son auteur. Mais il ne suffit pas, pour rendre compte d'un cristal, d'en décrire la structure géométrique ; il faut le replacer dans l'eau-mère, le saisir si c'est possible avant toute cristallisation, assister en un mot à sa naissance. Et c'est pourquoi, si le système de Spinoza est, avant tout, une réalité psychologique et même physiologique, il faut se dire qu'il n'est pas né de rien, qu'il s'est cristallisé lui aussi dans une eau-mère, au sein de laquelle il convient de le replacer. Comme il serait faux, dès lors, de passer successivement en revue, ainsi qu'on peut le faire pour d'autres constructions philosophiques, les divers chapitres de la doctrine, à la façon des pièces détachées d'un mécanisme : d'abord les attributs divins, puis les modes, puis la théorie des passions, puis la théologie de

Spinoza, sa politique enfin ! Cette classification des idées spinozistes sous les rubriques traditionnelles traduirait mal l'originalité foncière d'une pensée débordante de vie et aspirant à boire, comme à un breuvage d'immortalité, à la source même de cette vie.

C'est que le problème philosophique apparaît à Spinoza comme lié aux fibres les plus intimes de l'être ; la philosophie n'est pas pour lui une satisfaction de dilettante: elle est sa seule raison d'exister, et comme la flamme intérieure qui entretient son organisme et son âme. Atteint dès sa jeunesse d'une maladie inguérissable, dont il suit pas à pas les progrès avec la froide indifférence du savant qui assiste impassible à un déroulement nécessaire de phénomènes naturels, c'est à la méditation qu'il demande son unique remède. Si son cabinet de travail est devenu pour lui une « sépulture », c'est son corps seulement qu'il y ensevelit peu à peu ; mais, par là même, son âme y puise une surabondance de vie, la mort corporelle devenant pour elle la source d'une «régénération ».

C'est qu'en mourant à l'existence du monde, l'âme peu à peu atteint la source même de toute vie, l'union avec Dieu sur la terre. De tels moments ne valent-ils pas la peine que l'on se soucie peu, pour les acquérir, de tout le cortège des biens matériels, de la santé elle-même ? Comme Plotin, au témoignage de Porphyre, avait communié parfois avec la Première Hypostase, avec l'Un primitif et ineffable, Spinoza quand, pendant trois mois entiers, suivant Jarig Jellès (*Préface des Œuvres posthumes*, p. 2), il s'enferma dans ses méditations, dut s'efforcer lui aussi de réaliser l'éternité. Et sans doute y parvint-il à son tour, s'il faut en croire l'accent enthousiaste de ses paroles : « Pour concevoir cette union le mieux possible et déduire ce qu'elle doit être, il faut considérer l'effet que produit l'union avec le corps ; car là nous voyons comment, par la connaissance des choses corporelles et les affections qui s'y rapportent, se produisent en nous tous les effets que nous percevons constamment

dans notre corps par le mouvement des esprits animaux ; et si notre connaissance et notre amour viennent à tomber sur cet être sans lequel nous ne pouvons ni exister, ni être conçus, et qui n'est aucunement corporel, les effets aussi qu'aura en nous une telle union seront et devront être incomparablement plus grands et plus magnifiques..... Et quand nous percevons de tels effets, nous pouvons dire en vérité que nous naissons encore une fois ; car notre première naissance a eu lieu alors que nous nous sommes unis au corps, par où tels effets et mouvements des esprits animaux se sont produits, mais cette autre et seconde naissance aura lieu quand nous percevrons en nous de tout autres effets de l'amour, grâce à la connaissance de cet objet immatériel ; effets qui diffèrent des premiers autant que diffère le corporel de l'incorporel, l'esprit de la chair. Cela peut d'autant mieux être appelé une régénération *(wedergeboorte)* que de cet amour et de cette union seulement peut suivre une stabilité éternelle et inaltérable. » *(Court Traité,* IIe partie, ch. XXII. *Appuhn,* p. 178.)

On le voit, la fin de la philosophie, comme la fin de l'existence terrestre, c'est la vie éternelle ; or la vie éternelle est l'union de l'âme avec Dieu. Dès les premiers pas, le problème est posé sur le terrain de la théologie mystique ; c'est la conception de la vie religieuse et des rapports pratiques de l'homme avec Dieu qui forme l'assise fondamentale du système.

4. Cela suffit, dès le point de départ, pour différencier radicalement Spinoza de Descartes. Sans doute Spinoza, dans l'atmosphère de cette Université de Leyde autour de 1660, respire un air cartésien ; les professeurs sont acquis au cartésianisme, et c'est avec les étudiants qu'ils ont formés que discute Spinoza. Lui-même connaît le système de Descartes; mais n'oublions pas qu'il ne l'a lu qu'assez tard, quand il est déjà en pleine possession de son idée maîtresse, et que, d'ailleurs, il ne se cache pas de le critiquer. Ce sont

les prémisses elles-mêmes qu'il conteste : « Vous me demandez, répond-il à OLDENBOURG, quelles sont les erreurs que je remarque dans la philosophie de DESCARTES et de BACON. Sur quoi je veux bien vous satisfaire, bien qu'il soit contraire à mes habitudes de chercher à découvrir les erreurs où les autres sont tombés. Le premier défaut et le plus grand que je reproche à ces philosophes, c'est de s'être fort éloignés de la connaissance de la première cause et de l'origine de toutes choses ; le second d'avoir ignoré la véritable nature de l'âme humaine ; le troisième de n'avoir pas saisi la vraie cause de l'erreur », c'est-à-dire, est-il dit plus loin, la véritable nature des rapports de l'Entendement avec la Volonté de Dieu. *(Ep. 2,* V.-L., t. II, p. 197. *Cf. trad. Saisset,* p. 350.)

On comprend dès lors que lorsque SPINOZA, à la demande de ses amis d'Amsterdam, rédigea à l'usage des élèves, un résumé de la philosophie de DESCARTES, il insistât avant tout pour qu'on ne mît pas à son compte les idées qu'il exposait. C'est que la distance entre les deux philosophes était radicale ; elle n'impliquait pas seulement une divergence d'opinions, mais par dessus tout et avant tout une divergence de buts et de fins.

Il suffit, pour s'en convaincre, de lire, de part et d'autre l'ouvrage où les deux penseurs nous ont laissé comme une histoire de leur esprit, le « *Discours de la Méthode* », et le « *Traité de la Purification de l'Entendement.* ». DESCARTES est le gentilhomme à qui une fortune suffisante permet de s'adonner exclusivement aux recherches philosophiques, et qui tient à honneur de posséder des idées plus relevées que celles du vulgaire. C'est même la règle dernière de sa morale provisoire. S'étant avisé « pour conclusion de cette morale, de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher de faire choix de la meilleure », il pensa, puisqu'il n'avait heureusement pas besoin de gagner sa vie par un travail de mercenaire, qu'il ne pouvait mieux faire que de continuer à cultiver sa raison, suivant les préceptes de sa méthode. « J'avais éprouvé de si

extrêmes contentements depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux ni de plus innocents en cette vie ; et découvrant tous les jours par son moyen quelques vérités qui me semblaient assez importantes et communément ignorées des autres hommes, la satisfaction que j'en avais remplissait tellement mon esprit que tout le reste ne me touchait point » *(Disc. de la Méth.*, 3[e] partie *in fine.)*

Mais ce qui est une distraction aux yeux de DESCARTES devient, pour SPINOZA, un principe d'action comme une raison de vivre, et l'on ne peut se défendre, à la lecture des premières pages du « *De Emendatione* », d'une émotion et d'une sympathie sincères pour l'homme qui, seul désormais contre tous, en face d'un monde indifférent ou même hostile, veut espérer quand même et gagner le salut : « L'expérience m'avait appris que toutes les occurences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu'aucune des choses qui étaient pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement qu'elle excite dans l'âme : je résolus enfin de chercher, s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine. » *(Traité de la Purification de l'Entendement :* début.) Puis c'est un long réquisitoire contre les biens de ce monde, contre les plaisirs, contre les honneurs, contre la richesse. Sans doute la santé est un bien appréciable, mais c'est l'entendement qu'il faut guérir et purifier avant tout. Là est la fin suprême. « Par là il est dès à présent visible pour chacun que je veux diriger toutes les sciences vers une seule fin et un seul but qui est de parvenir à cette suprême perfection humaine dont nous avons parlé ; tout ce qui dans les sciences ne nous rapproche pas de notre but devra être rejeté comme inutile ; tous nos travaux en un

mot, comme toutes nos pensées, devront tendre à cette fin. » *(Ibid. Appuhn,* p .229.)

Et c'est pourquoi, quand les foudres de la Synagogue se furent abattues sur lui, SPINOZA, au lendemain de la sentence d'excommunication, se mit courageusement à l'ouvrage ; pour aller à Dieu, désormais, il n'avait plus à compter que sur lui, sur la puissance de sa propre réflexion. Hâtivement, il dicta ou jeta lui-même sur le papier un ensemble de notes et de fragments qui étaient un premier appel à la vie divine et au bonheur éternel, un « *Court Traité sur Dieu, sur l'Homme et la Béatitude* ». Là est véritablement la pensée-mère du Spinozisme, qu'il convient même de séparer des notes que SPINOZA dut y ajouter plus tard, comme il le fit pour le *Théologico-Politique,* afin de mettre l'expression première de sa pensée en accord avec le formalisme géométrique dont il ne cessa de la revêtir peu à peu.

Or, sur ce point, le titre seul de l'ouvrage apparaissait comme une révélation : s'installer en Dieu tout d'abord, partir de son existence comme de la source de toute réalité; passer de là à l'homme, qui en découle comme une simple modalité. Puis, une fois découvert le mode de production originelle de l'homme par Dieu, chercher un moyen de remonter à la source pour y goûter, dans l'éternité, la béatitude infinie.

Voilà dans quel état d'esprit, SPINOZA, à l'aube de sa réflexion philosophique, dut aborder le problème de la vie éternelle. Aussi n'avait-il pas besoin de nous énumérer, comme DESCARTES au début de son *Discours de la Méthode,* les diverses connaissances qui, jusque-là, avaient meublé son esprit. Ces connaissance, en effet, il nous est aisé de les reconstituer ; et là encore, il n'est pas nécessaire de s'ingénier, par une vue un peu mesquine, à faire un recensement intégral des ouvrages composant la bibliothèque de SPINOZA, puis de s'appuyer sur ce catalogue, comme sur autant de textes, pour résoudre le problème des sources de la doctrine.

La question est plus large en réalité ; il faut la poser

moins en termes de textes et d'auteurs déterminés que de courants généraux de philosophie. La position de SPINOZA et le secret de son attitude initiale, c'était, avons-nous dit, cette double démarche indiquée par le titre du *Court Traité*, et qui rappelait le double mouvement des Alexandrins : procession de Dieu à l'homme, conversion inverse de l'homme à Dieu, la spéculation théorique s'achevant dans l'action morale et y trouvant son couronnement suprême. Or c'était là précisément l'illustration de cette formule lapidaire, par laquelle TSCHIRNAUS avait résumé à LEIBNIZ la doctrine de SPINOZA : « *Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo* ». *(Entretien avec Tschirnaus sur l'Ethique de Spinoza, apud Stein*, p. 283.)

Par là s'éclaircissait la critique qu'à la demande d'OLDENBURG, il adressait à DESCARTES : « Le premier défaut et le plus grand (de ce philosophe), c'est de s'être fort éloigné de la connaissance de la cause première, le second d'avoir ignoré la véritable nature de l'âme humaine. » *(Ep. 2*, V.-L., p. 197.) Le matérialisme vulgaire part des créatures ; DESCARTES, dans son spiritualisme, part de l'âme humaine et s'élève ensuite à Dieu. Mais c'est insuffisant encore ; le point de départ est trop bas ! D'un bond il faut se placer sur la cime ; il faut s'installer en Dieu. Telle est l'idée génératrice du Spinozisme, le leit-motiv dont l'œuvre tout entière va rester jusqu'au bout l'illustration.

LIVRE PREMIER

Les Origines phylogénétiques du Système.

CHAPITRE PREMIER

Les grands courants de la pensée antique.

5. Par son effort de salut qui apparaissait comme la contre-partie de la production des êtres par Dieu, SPINOZA rappelait, disions-nous, le double mouvement des Alexandrins : la conversion opposée à la procession. Ainsi, de son aveu même, il se séparait nettement du cartésianisme et de son point de vue initial, pour adopter, dès l'abord, la position du mysticisme judéo-oriental qui avait inspiré les philosophes d'Alexandrie. Quoi d'étonnant à cela, si l'on songe que SPINOZA avait respiré, dès son enfance, dans la Synagogue, auprès de ses maîtres juifs, une atmosphère dont son esprit n'allait jamais pouvoir se dépouiller ?

La pensée de SPINOZA correspond donc dans l'histoire de la philosophie à un de ces moments privilégiés, comparable à ce que les géomètres appellent dans une courbe un point de rebroussement, à un de ces grands tournants de l'existence géologique que CUVIER nommait une révolution du Globe. C'est qu'elle unit dans une même synthèse deux tendances profondément divergentes : l'une provenant de la personnalité psychologique et morale de son auteur, l'autre

de l'ambiance philosophique de l'ère qui venait de s'ouvrir. Si la personnalité de l'auteur est l'expression du mysticisme judéo-oriental, cette ambiance nouvelle c'est le rationalisme cartésien ; et cette atmosphère antique réfractée par ce milieu nouveau, ce large panthéisme d'émanation passant à travers le prisme de l'entendement cartésien, et réfracté par ce prisme suivant l'indice personnel de l'auteur de l'*Ethique,* tout cela a donné un système nouveau et profondément original qui ne rentre dans aucun des cadres habituels : un « Spinozisme » si l'on veut. Essayons d'approfondir cette métaphore, peut-être nous ouvrira-t-elle quelques échappées sur la signification vivante de la doctrine.

Pour bien comprendre cette attitude particulière de Spinoza, il convient de la rapprocher avant tout d'une position analogue qui déjà, s'était trouvée réalisée dans le passé, comme un autre point critique de la pensée philosophique. Ce fut quand l'esprit grec, vers le IIe siècle de notre ère, se mêla à l'esprit oriental, ou plutôt à l'esprit judéo-chrétien, dans l'Ecole d'Alexandrie. Deux conceptions profondément différentes de la Divinité venaient se heurter là : d'une part, le Dieu fini des Grecs ; d'autre part, le Dieu infini de l'Orient. Reflétant les tendances générales de leur race et de leur milieu, Grecs et Orientaux opposaient leur conception du monde comme la spéculation plutôt pratique et active à la passivité de la contemplation et de l'extase mystiques.

Déjà l'intellectualisme grec, traduisant la destination utilitaire de l'intelligence, orientait la pensée vers la détermination matérielle des choses, et, à la philosophie, donnait les caractères d'une physique. C'est sur le terrain exclusivement scientifique, que Thalès pose, à l'origine, le problème philosophique ; le principe des choses est un élément matériel, un corps physique, c'est-à-dire quelque chose d'essentiellement déterminé. La détermination, en ce sens, est la mesure de l'être ; le maximum de réalité comme de perfection appartient toujours à ce qui possède le maximum de détermination. Parfait, en un mot, est synonyme

de limité, de fini ; il le faut bien, puisque les philosophes naturalistes d'Ionie recherchent avant tout une explication physique des choses : celle-ci ne peut évidemment aboutir qu'à une notion pleinement déterminée.

La conséquence apparaît dans toute sa rigueur chez les atomistes : les corps premiers sont essentiellement finis dans leur forme, et limités quant aux variétés possibles de leurs figures. L'infinité, au contraire, est reléguée dans le domaine du nombre ou de la quantité abstraite : ce qui est infini, c'est la foule des atomes, la série des mondes qu'ils engendrent, c'est le vide enfin dans lequel ils se meuvent, sorte de non-être, d'ailleurs, par opposition à la réalité matérielle et concrète des corpuscules élémentaires.

Mais ce n'est pas seulement dans ces doctrines matérialistes que se révèle le mode d'explication des choses par le fini ; il n'apparaît pas moins dans les grands systèmes idéalistes d'un PLATON ou d'un ARISTOTE. Le principe des êtres, sans doute, n'est plus la matière, mais l'*Idée :* il faut le chercher dans le domaine logique et non plus physique. Mais cette Idée, à son tour, est une réalité essentiellement déterminée, une forme toute faite que chaque être tend à réaliser, une sorte de plan ou de modèle achevé. Elle seule permet d'introduire dans le chaos du devenir l'ordre et la stabilité, en même temps que l'intelligibilité fondamentale : par cela même, elle oppose la perfection de ses contours fixes et immobiles à l'imperfection foncière qui caractérise l'infinité du devenir. Le Dieu de PLATON, le πέρας, est, dans son essence finie, la réalité suprême, tandis que la matière, l'ἄπειρον est, en vertu de son infinitude, le principe du désordre et du mal. Et l'Acte pur d'ARISTOTE, Pensée de la Pensée, c'est-à-dire Forme des Formes, présente, comme le Dieu en général de la philosophie grecque, les caractères du fini.

Cependant, à l'opposé de cette philosophie qui, dès sa naissance, avait considéré la terre et cherché dans la limitation le moyen d'adapter le monde sensible à la destination

utilitaire de l'intelligence, afin d'offrir une prise à son action, la pensée judéo-orientale, au contraire, avait tout de suite dirigé ses regards vers le Ciel. Au lieu de partir des choses pour s'élever jusqu'à Dieu, dans une dialectique forcée de demeurer constamment enfermée dans le fini, c'est en Dieu lui-même que se plaça d'emblée l'esprit juif. Tandis que la spéculation grecque est une science, la philosophie juive est une théologie. La première pose la Nature et cherche à en induire Dieu ; et c'est pourquoi ce Dieu ne peut être que fini, car le raisonnement qui l'atteint, ayant son point de départ dans la nature et dans la science, ne peut aboutir qu'à l'exprimer lui-même en termes naturels et scientifiques, à le déterminer comme les Idées immuables qui en fondent la réalité. L'œuvre propre de l'esprit grec est la *science ;* or la science, pour avoir prise sur la réalité, doit la morceler en moments, découpés une fois pour toutes, et figés dans le devenir universel : elle doit porter sur des concepts aux contours arrêtés, c'est-à-dire parfaitement déterminés. La pensée grecque ne peut accepter la notion du Dieu infini : elle est avant tout une physique.

La pensée juive, en revanche, suit un processus inverse : elle descend de Dieu aux choses ; le premier donné n'est plus le monde sensible mais l'infinité divine, car ce Dieu n'est pas extrait d'une dialectique qui aurait son point de départ dans la nature ; il n'est même pas le fruit d'un raisonnement, mais plutôt d'une expérience, expérience toute mystique d'ailleurs, résultat d'une extase ou d'une révélation. Ce n'est plus d'une Idée de Dieu qu'il faut parler, mais d'une vision de Dieu ou d'une communion intime, d'une intuition ineffable.

6. Tel fut le Dieu de la tradition judéo-orientale, et tout de suite il apparut comme infini. PHILON, le premier, en avait élaboré la doctrine : non point sans doute qu'il présentât dans toute sa rigueur et sa pureté la notion orientale de l'infinité absolue, car déjà, il aspirait à fondre le

judaïsme et l'hellénisme, dans une conciliation de Moïse et de Platon ; mais il apportait au monde une théorie suffisamment nette de la Puissance infinie du Principe premier, de sa nature ineffable et de son indétermination originelle. Quand le prophète, dans l'*Exode*, demande à Dieu ce qu'il devra répondre aux hommes lorsqu'ils désireront savoir son nom, l'Eternel répond simplement : « Je suis Celui qui est », et il ajoute : « Voici ce que tu diras aux enfants d'Israël : « C'est *Je suis* qui m'envoie auprès de vous..... C'est « Celui qui est », le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob..... C'est là mon nom à tout jamais, et ce sera ma désignation d'âge en âge. » *(Exode III, 14)*. Ce Dieu infini est parfait et tout puissant; sa puissance remplit l'univers et le déborde de toutes parts ; elle est infiniment infinie ; c'est elle que nous retrouverons toujours au plus profond de la pensée de Spinoza.

Or ce monothéisme absolu des anciens Hébreux était la façon dont ils exprimaient, dans leur philosophie, la pure infinité du panthéisme oriental. Là était le point de vue vraiment opposé à l'esprit grec : un immense panthéisme d'émanation où les êtres découlaient de Dieu comme la lumière émane du soleil, et où ils se dégradaient à partir de ce premier Principe, comme la lumière s'atténue à mesure qu'elle s'éloigne de la source lumineuse. Telle était la notion orientale du Divin ; une seule méthode permettait, dans la spéculation, d'atteindre une pareille réalité : *l'allégorie*. Elle conduisait tout droit à *l'extase* et au *mysticisme*. Tandis que l'idée tendait chez les Grecs à s'exprimer sous forme précise, elle ne pouvait ici que rester voilée sous des images. A la lumière, que cherchaient les Grecs, les Orientaux préféraient la couleur ; à la contemplation extérieure de l'Idée de Dieu, ils préféraient la communion ineffable avec sa Puissance. A cet élan vers Dieu ils donnaient le nom d'extase, et ils lui demandaient le secret de la béatitude : la limite du bonheur, dit Philon, c'est de se tenir en Dieu seul, fermement et sans pencher.

Une semblable union avec l'Essence divine, point d'aboutissement du panthéisme oriental, est tout imprégnée de mysticisme ; or elle restera, ne l'oublions pas, l'assise fondamentale de toute la construction spinoziste, l'élément primitif irréductible au cartésianisme comme à tout mode rationaliste de penser. Non pas que Spinoza puisse être taxé de mysticisme. L'union avec Dieu, par laquelle s'achève son système dans la béatitude finale, est véritablement une connaissance puisqu'elle résulte de l'effort suprême de la purification de l'entendement. Mais on ne saurait oublier davantage que cette connaissance est au fond amour, et que cet amour auréole et réchauffe d'une nuance mystique les notions mêmes de béatitude, de gloire, de salut, par lesquelles s'achève le dernier livre de l'*Ethique*. L'amour infini de Dieu, communion ineffable avec sa Toute-Puissance est l'élément fondamental que l'on ne saurait rattacher à d'autre source qu'à la tradition orientale de l'Infinitisme divin.

Or voici qu'une conséquence immédiate de cet infinitisme était la conception particulière de la production des êtres par Dieu, dans une sorte de panthéisme d'émanation. Les êtres émanent de Dieu comme la lumière émane du soleil, et l'éclat s'atténue à mesure que l'on s'éloigne de la source lumineuse : c'est la notion originale de la *continuité par rayonnement*. Entre les produits dérivés, en effet, on ne saurait concevoir de discontinuités ; tout est dégradation insensible, coloration de plus en plus estompée, sans qu'il soit possible de marquer nulle part de saut brusque ou de différence plus accentuée. Là est l'image primitive de la *hiérarchie de l'Univers* et de son émanation continue à partir de l'Infini divin, source de toute puissance et de toute réalité. Il semblait qu'une pareille conception fût inséparable du sentiment oriental de l'Infinité du premier Principe ; on devrait donc la retrouver plus ou moins explicitement chez tous les philosophes qui ont commencé par admettre cet Infinitisme : n'est-elle pas exigée par la cohé-

rence du système, ou plutôt par son principe d'harmonie interne et d'organisation vitale ?

Le problème à résoudre est donc le suivant : lorsque des circonstances externes sont venues modifier les conditions d'existence, comment a dû se modifier le thème originel de vie, pour rendre possible une nouvelle adaptation, grâce à une harmonie suffisante de l'ensemble ? En d'autres termes, quand nous trouvons chez Spinoza une conception bien nette de l'Infinité divine, il importe de se demander ce qu'est devenue l'idée corrélative qui lui apparaissait, à la source, intimement associée : l'idée panthéiste de la dégradation ininterrompue des êtres et de leur hiérarchie continue. Il s'agit donc, en réalité, d'un problème d'évolution historique, en donnant au mot évolution son sens biologique, le sens d'une transformation des organismes susceptible de les adapter à de nouvelles conditions d'existence ; seulement, l'organisme en question est un organisme psychologique, une pensée vivante.

Or il est évident que pour reconstituer une semblable adaptation, il est nécessaire avant tout de retracer les principales phases intermédiaires, de suivre dans ses grandes lignes la série des modifications successives du thème primitif. Le système semblera alors se détacher naturellement du mouvement évolutif qui l'a préparé ; dans tous les cas la méthode aura l'avantage, si l'on rencontre des organes en apparence discordants, de les présenter comme des adaptations insuffisantes, des désharmonies momentanées résultant de variations trop brusques du milieu, ou bien encore de les concevoir comme des sortes « d'organes inutiles », qui ne semblent subsister dans l'organisme que parce qu'ils ont leur place nettement assignée dans un certain plan primitif d'organisation.

Quelles sont donc les grandes étapes qui ont pu conduire de la hiérarchie émanative et continue des êtres dans l'antique panthéisme d'émanation à la doctrine logique de ce parallélisme apparent de deux attributs divins

privilégiés, dans le panthéisme mathématique de Spinoza ?

7. La première rupture d'équilibre allait se produire, nous le savons déjà, quand, à l'intellectualisme grec vint s'opposer ce mysticisme oriental ; quand l'esprit grec, rationaliste et logique, ne voyant partout que mesure, limite et détermination, prisme rigide aux arêtes et aux plans fixes, vint réfracter l'Infinité divine de l'Orient. Le résultat fut immédiat : ce qui était apparu comme indéterminé par essence, se détermina bientôt. L'Un infini, simple et ineffable, se précisa, et çà et là, le long de la série des émanations, des points d'arrêts apparurent, où l'insaisissable mouvement de la procession se matérialisait, pour ainsi dire, et se figeait en immobilités, en « hypostases » suivant l'expression consacrée. Ce fut la doctrine de Plotin.

La transposition porta d'abord sur la détermination du Principe premier ; Plotin maintint sans doute l'idée originelle de l'ineffabilité absolue de Dieu. L'Un est supérieur à tout ; Il n'est pas le Bien, mais il est au-dessus du bien ; Il n'est pas l'intelligence, car il est bien au-dessus de l'intelligence ; Il n'est ni repos ni mouvement parce que ce ne sont là encore que des effets dérivés ; Il n'est pas volonté, parce que la volonté marquerait une sorte de désir et d'imperfection : comme il possède tout, il n'a à aspirer à rien. Surtout Dieu est ineffable et inconnaissable : nous disons tout au plus ce qu'il n'est pas, mais ce qu'il est, nous ne saurions le dire ; et quand nous énonçons à son sujet quelque chose, ce n'est pas lui que nous énonçons. Nous sommes en présence de lui comme l'artiste que l'enthousiasme saisit et transporte, mais qui, bien qu'il sente en lui une réalité qui le dépasse infiniment, ne peut néanmoins en préciser la nature : ne serait-il pas risible en effet d'essayer de comprendre ce qui par nature est incompréhensible ? Peut-on nommer l'ineffable ?

Telle était la doctrine de l'Ineffabilité divine : elle tenait aux fibres les plus profondes de l'âme juive. Or, disons-le

tout de suite, ce dogme vital, ce principe de vie, Spinoza ne l'abandonnera jamais. Il n'est pas davantage besoin de le lire et de l'apprendre dans les ouvrages de sa bibliothèque d'Amsterdam, ou du moins ce qu'il puisa là, ainsi d'ailleurs que dans l'enseignement de la Synagogue, ce ne fut pas la lettre, mais l'esprit de la doctrine. Cet enseignement et ces lectures furent les causes occasionnelles qui permirent à son esprit de révéler les virtualités qui sommeillaient dans l'âme de sa nation. Ainsi, disait Platon, l'âme tombée dans le monde sensible, se souvient, à la vue des objets imparfaits de ce monde, des idées lointaines qu'elle a jadis contemplées dans l'univers intelligible. Et c'est pourquoi, à travers Maïmonide et Chasdaï Crescas, Spinoza dut avoir la réminiscence de ce qu'était devenue la vision des Alexandrins à travers les formes de la philosophie d'Aristote, comme à travers Giordano-Bruno, Léon l'Hébreu et les Platoniciens de la Renaissance, il revit ce qu'était devenue déjà la doctrine de l'Ineffabilité de l'Un à travers les idées de Platon.

Spinoza vit tout cela parce que son génie était d'intuition, parce que ce génie surtout participait, de par sa race, à l'idée fondamentale de l'Infinité divine, à ce monothéisme intégral de Jahveh qui affirmait Dieu plus énergiquement encore que le plus absolu des panthéismes, à cet Etre ineffable et terrible qui, sur le Sinaï, ne laissa apercevoir à Moïse lui-même que le pan de sa robe, parce qu'on savait qu'aucun être humain ne pouvait le contempler sans être frappé de mort : « Voici un lieu près de moi, dit l'Eternel à Moïse dans l'Exode ; tu te tiendras sur le rocher. Quand ma gloire passera, je te mettrai dans un creux du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé. Et lorsque je retournerai ma main, tu me verras par derrière, mais ma face ne pourra pas être vue. » *(Exode XXXIII, 21.)*

Or Spinoza ne se souviendra-t-il pas de cet arrêt implacable quand, malgré toutes les sollicitations de son intellectualisme, il maintiendra en somme l'incognoscibilité de

l'Essense divine ? Nous verrons qu'en dépit de la doctrine cartésienne de la réductibilité de Dieu et des choses à des idées claires et distinctes, il aura toujours présente à l'esprit la sentence du *Livre des Juges* où Manoach, comprenant que c'est l'Ange de l'Eternel qu'il vient d'apercevoir, s'arrête frappé de terreur : « Nous allons mourir car nous avons vu Dieu. »

Voilà sans doute la source où il faudra chercher, bien plus primitivement que chez Maïmonide, la doctrine spinoziste que toute détermination est négation, et dans tous les cas, que sur l'infinité des attributs de la substance, deux seulement peuvent nous être accessibles. Sans doute, on dira que la thèse de Chasdaï Crescas permettait à Spinoza de corriger la thèse de Maïmonide, et par là on croira avoir expliqué la solution de l'*Ethique ;* mais c'est que la conciliation, en réalité se trouvait déjà tout entière dans Plotin. Revenons donc sur ce point. Si nous avons d'ailleurs anticipé un instant sur la pensée de Spinoza, c'est uniquement pour montrer qu'il ne suffit pas de recourir à quelques ouvrages de sa bibliothèque, comme à des matériaux immédiats, mais à des courants généraux de la tradition philosophique. Ce sera le seul moyen de saisir le sens profond des conciliations, ou pour employer le langage de la science des organismes, des adaptations.

Or, si Plotin avait justement concilié l'ineffabilité du Premier Principe avec la nécessité, pour l'intelligence, de le déterminer et de le rendre accessible à l'esprit, c'est par l'intermédiaire de l'idée nouvelle que la pensée juive venait d'introduire dans le monde grec, et par le sens même qu'il donnait à cette idée d'Infini. L'infini, en effet, cessait désormais de désigner le principe inférieur, la matière toute passive, pure réceptivité ; il devenait le symbole de la fécondité immense de la vie. C'est pourquoi, s'il est vrai en un sens que, seules, des déterminations négatives peuvent convenir à Dieu, il faut ajouter aussitôt que ces déterminations négatives ont leur contre-partie dans la plus positive

des déterminations, à savoir dans la perfection surabondante de ce Dieu. « Le Principe premier est la puissance de toutes choses (δύναμις πάντων), non dans le sens où la matière est dite en puissance parce qu'elle reçoit et pâtit, mais dans le sens opposé parce que le Principe premier produit. » *(5e Enn. III*, § 15.)

C'est donc par *l'idée de causalité* que PLOTIN opère la conciliation : l'attribut positif de l'Un, c'est son infinie causalité. Et ce sera là encore la solution profonde de SPINOZA. L'infinité du Dieu de *l'Ethique,* c'est, en définitive, sa puissance de production infinie. Aussi quand SPINOZA fera cette concession à l'intellectualisme cartésien, que l'on peut connaître deux attributs de Dieu, il ajoutera toujours que ces attributs eux-mêmes ne sont accessibles, en réalité, que par les modes qui découlent de leur infinie causalité, par leurs modes infinis.

Maintenant, la détermination de l'Un ineffable, sous la pression du rationalisme grec, n'était qu'une première adaptation au nouveau courant de pensée et une première réfraction de l'Infinitisme à travers le prisme de l'intelligence. La seconde était la conception des hypostases, tout d'abord la distinction fondamentale de l'Un et des produits dérivés de sa causalité ; en d'autres termes, de la « Face » de Dieu qui ne pouvait être vue et qui constituait en quelque sorte son « *essence* », et des résultats de sa procession dans lesquels s'épanouissait son « *existence* ». Peut-être faut-il voir là la source de la dualité célèbre qui devait plus tard servir de pivot au système de SPINOZA.

Or la procession divine par laquelle l'Essence passait à l'existence formait une immense hiérarchie, une continuité d'êtres qui se dégradaient insensiblement jusqu'à la pure matérialité. Pour avoir prise sur cette continuité, il fallait, çà et là, y marquer des points d'arrêt ; la première hypostase devait être naturellement celle qui fonderait à tout jamais l'intelligibilité de l'acte créateur et le rendrait accessible à la raison: ce devait être *l'Intelligence.* Par là, l'esprit

grec trouvait satisfait son besoin de clarté et de détermination. En faisant de l'intelligence la première étape de l'émanation, il justifiait par avance toutes les spéculations qu'il édifierait dans la suite sur la notion si nouvelle pour lui de l'Infinité divine : celle-ci offrait désormais une prise à son action. Comme la Pensée allait être plus tard, chez SPINOZA le premier des attributs divins, l'intelligence apparaissait, dans la philosophie des *Ennéades*, comme le premier terme de la hiérarchie des existences et comme le premier degré de l'émanation.

D'ailleurs, assez avant PLOTIN, la pensée juive, sous l'influence de la Grèce, tendait à hypostasier en une sorte de Personne ce principe de l'intelligibilité des choses, et à placer, à l'origine de la procession, immédiatement au-dessous de Dieu, un Verbe créateur, un *Logos* fondement de toute connaissance. Le *Verbe*, avait dit PHILON, est intermédiaire entre Dieu et le monde ; il apparaît en un sens comme sa propre puissance créatrice, mais en un autre sens, comme il est le siège des Idées, essences des choses et paradigmes incorporels dont le lieu est le monde intelligible, il est le soutien et la base de notre connaissance du monde. Le *Logos* est la raison transportée à l'infini en Dieu, c'est la Raison de Dieu destinée à rendre Dieu accessible au monde, à faire que la Puissance de Dieu se déploie en une série d'êtres qui seront en réalité ses pensées, des pensées actives. D'une part le *Logos* pense les idées de Dieu, d'autre part il manifeste Dieu dans le monde, en imprégnant le monde de ses pensées.

Ainsi le rationalisme grec était satisfait : l'intelligibilité du monde était fondée. Sous l'influence de ce *Logos*, l'Un infini et ineffable, dont toute détermination était jusque-là négation, devenait un être aux déterminations positives et aux attributs concevables, et cela grâce à la contemplation de l'intelligence qui avait suffi à le réfracter en idées. Par le *Logos*, en effet, l'Etre divin s'épanouissait en essences

intelligibles. Or SPINOZA retient sur ce point l'idée antique : *l'idée qu'un être intermédiaire est nécessaire pour rendre Dieu accessible à nous ;* cet intermédiaire immédiat, ce premier stade dans la procession divine, il l'appellera dans le *Court Traité* l'Entendement infini, le Fils de Dieu. Et quand, sous le nom de « Mode infini et éternel », il le fera planer, indécis, entre la Nature naturante et la Nature naturée, il ne fera que transposer la pensée de PHILON lorsqu'il écrit : « Le Verbe n'est ni éternel comme Dieu, ni engendré comme nous ; mais il tient le milieu entre les deux extrêmes et participe des deux. » *(Quis rerum divinarum heres,* 42.)

Un problème pourtant surgissait ici que n'avait pas connu la pensée grecque : ce « Fils premier-né de Dieu », ce *Logos* intelligible, voici justement que le Christianisme était venu le présenter, comme un Dieu fait homme, à l'adoration des hommes. Comment le situer dès lors dans la hiérarchie des êtres ? Fils de Dieu, il devait occuper le premier rang, au-dessus des Anges et des créatures spirituelles ; homme, il devait venir au premier rang de l'humanité sans doute, mais au-dessous des créatures incorporelles. C'est même en ce dernier sens que l'avaient entendu certains Gnostiques. Dans tous les cas, le problème qui dominait les spéculations de la Gnose ne fut pas sans préoccuper PLOTIN ; et l'on sait comment la philosophie d'Alexandrie représentait le dernier effort et le dernier sursaut du paganisme, l'assaut livré, avec toutes les ressources de la pensée grecque, contre le Christianisme naissant.

Cependant, l'esprit nouveau, déjà, imprégnait le plotinisme ; par la Gnose, il s'y était infiltré par endroits. Mais ce que PLOTIN en retenait avant tout, c'était la tendance philonienne, la signification exclusivement intellectualiste du Verbe, celle que devait accentuer la doctrine du *Logos,* dès le début du *Quatrième Evangile* et dans l'*Epître aux Hébreux*. Contre les Gnostiques en effet, qui soutenaient que la rédemption divine n'était applicable qu'à un petit

nombre de privilégiés, aux pneumatiques, PLOTIN déduisait de son panthéisme que la conversion intéressait également tous les êtres de la création, car il est naturel que tous les rayons lumineux puissent revenir à leur source : seulement, cette conversion était soumise à une hiérarchie. Eloignant de son système l'idée chrétienne du salut par les mérites moraux, que la Gnose avait transposée en une série de purifications par des rites initiatoires, PLOTIN restait fidèle à l'intellectualisme grec, en rendant Dieu accessible à l'homme non par le cœur, mais par l'intelligence, en faisant de la seconde hypostase la voie qui, seule, peut donner accès jusqu'à lui.

N'est-ce pas justement ce point de vue que reprendra SPINOZA ? et là-dessus, il est intéressant encore de retrouver chez les deux penseurs, les traces des mêmes hésitations et une évolution analogue dans les idées. De même que le paganisme de PLOTIN s'était imprégné du souffle biblique de PHILON et de la théorie du Verbe, de même le judaïsme de SPINOZA s'imprègne sinon de la doctrine, du moins de l'esprit du Christ, du Christ des Evangiles.

Le *Court Traité* révèle cette orientation de la pensée spinoziste. Excommunié par la Synagogue, on sait que SPINOZA se tourna un moment du côté des chrétiens, qu'il manifesta même pour leur religion du salut les plus grandes sympathies, allant peut-être jusqu'à fréquenter une de leurs sectes les plus libérales, celle des Collégiens, où l'on devait trouver plus tard les manuscrits de ses œuvres inédites. Quoiqu'il en soit, c'est en somme par l'Idée du Christ que SPINOZA pénétra dans la théorie du salut. Le *Court Traité* était écrit, disait la Préface du manuscrit A, « pour guérir enfin ceux qui sont malades en leur entendement, par l'esprit de douceur et de patience, selon l'exemple du Seigneur Christ, notre maître le meilleur ». Plus loin, SPINOZA parle du « Fils de Dieu » et en même temps il emploie les mots de « prédestination », de « régénération », même de « grâce ». Contrairement surtout aux thèses de l'*Ethique*, l

plaisir y est considéré avec un certain mépris, alors que l'humilité, vertu purement chrétienne, y est considérée comme une passion bonne, comme le moyen de faire son salut *(C. Tr.*, 2e partie, ch. VIII) ; or il va de soi que, dans l'*Ethique*, l'humilité ayant comme conséquence immédiate la tristesse, est essentiellement mauvaise, parce qu'elle est opposée à la raison.

L'inspiration ascétique du *Court Traité* est donc le reflet de l'esprit du Christ. Mais il ne faut pas oublier qu'il y eût seulement reflet, en ce sens que les idées chrétiennes, sous l'influence sans doute des fréquentations de Spinoza, pénétrèrent dans son esprit où, tout en restant gravées peut-être, elles ne tardèrent pas à se modifier quelque peu. On a fait valoir que, pour un esprit avant tout épris de liberté et d'indiscipline religieuse, la soumission aux sacrements et aux cérémonies traditionnelles du christianisme était à jamais impossible. En réalité, la cause est plus profonde. Si Spinoza ne se fit jamais chrétien, ce n'est pas tant parce qu'il n'entrevoyait pas la nécessité de diminuer sa liberté d'action par l'affiliation à une Eglise ou à une Confession déterminée : un semblable motif, en effet, n'eût pas suffi à justifier les invectives violentes, dont il accable, dans la lettre à Albert Burgh, les sectateurs du Christ. Ce qui ressort nettement de cette lettre, c'est que Spinoza ne sera jamais chrétien, parce que le dogme fondamental d'une telle religion est inaccessible à son entendement. S'il accepte le Christ selon l'esprit, il se refuse à admettre le Christ selon la chair : dès les premiers pas, il est arrêté par le dogme « scandaleux » du Dieu fait homme. C'est que la théorie de l'Incarnation, en effet, impliquait un problème capital que la philosophie de Descartes venait de poser en termes nouveaux, en des termes que la pensée grecque avait complètement ignorés : *le problème de l'étendue en Dieu.*

Un semblable problème, ou plutôt la façon particulièrement originale dont le cartésianisme venait de le présenter, rompait cette fois avec le courant de la tradition antique,

avec la pensée de PHILON ou de PLOTIN. Déjà, la manière dont il avait conçu l'étendue avait soulevé chez DESCARTES, pour la solution du dogme de l'Eucharistie, des difficultés que dans ses Lettres à ARNAUD ou au PÈRE MESLAND, il n'était guère parvenu à éclaircir. La notion de l'étendue, telle que l'avait élaborée la révolution cartésienne, devenait désormais la notion centrale autour de laquelle allaient se débattre les systèmes issus de cette révolution ; elle allait être la source de toutes leurs contradictions et de leurs incohérences. Chez SPINOZA, en particulier, les difficultés ne devaient pas tarder à apparaître : héritier de l'infinitisme antique, comment le nouveau philosophe allait-il adapter à la conception judéo-grecque de l'étendue, la manière de voir cartésienne ? C'est ce problème, ainsi que nous allons le voir, qui était destiné à donner un tour si original et si singulier à la philosophie de SPINOZA.

Jusqu'ici, nous avons pu retrouver, dans les grandes conceptions de l'Antiquité, les affirmations initiales du spinozisme : infinité divine, et cependant détermination de cette infinité par l'intelligence. Mais avec l'introduction de l'étendue, la scène change ; à un milieu nouveau, il faut une adaptation nouvelle. Sans doute, cette adaptation entraînera quelques déchirements et quelques contradictions dans le système, car le cartésianisme a été une révolution plutôt qu'une évolution ; la pensée philosophique, après lui, ne retrouvera pas tout de suite une forme d'équilibre stable. L'organisme spinoziste en fut le premier ébranlé, et c'est pourquoi, dans ses efforts d'adaptation, il ne représente qu'un moment critique, un produit instable, le résultat d'une harmonie insuffisante. Il convient donc de retourner, suivant notre méthode, au milieu antique, afin d'examiner sa conception de l'étendue, et de rechercher ensuite quelle série de modifications de ce milieu avait pu l'amener à la conception moderne que SPINOZA trouva en face de lui quand il aborda la spéculation philosophique.

8. Revenons à notre dualité de la tradition grecque et de la tradition orientale. L'idée maîtresse du rationalisme grec était que le maximum de réalité devait appartenir à ce qui possède en même temps le maximum d'intelligibilité et de détermination. Le Principe premier, dans un tel système, ne peut donc être que fini. PLATON le conçoit quelquefois comme un Démiurge dont les pensées sont un monde d'Idées éternelles et immuables, d'autant plus réelles qu'elles sont plus limitées et plus finies. Dès lors, en face de ce démiurge, va se poser ou plutôt s'opposer un terme antithétique, aussi imparfait que le premier est parfait, aussi infini que le premier est fini.

La matière est infinie, tel est le postulat de la philosophie grecque, et le terme infini est pris ici dans un sens nettement péjoratif, comme synonyme d'imparfait et d'illimité. La matière est une sorte de chaos, réceptacle informe et dépourvu de toute qualité, véritable non-être par conséquent. Mais comme, d'autre part, l'esprit grec est intellectualiste, et que l'intelligence ne connaît les choses que quand elle les a enserrées dans un ensemble d'idées et de concepts aux contours bien déterminés, la matière, pour offrir à l'intelligence une prise, a besoin avant tout d'être enfermée çà et là dans des limites, ou, comme disaient les Grecs, d'être *informée*. Le monde réel, le devenir rendu intelligible, est le produit de la détermination par l'idée de cette matière infinie : la matière représente un déficit fondamental, l'obstacle qui s'oppose à l'actualisation parfaite de la forme et à la réalisation de l'idée.

Qu'allait-il arriver maintenant quand le Premier Principe serait conçu non plus comme fini, mais comme infini, ainsi qu'il l'était dans la tradition orientale ? quand le terme « puissance », au lieu de désigner la pure réceptivité matérielle de PLATON ou d'ARISTOTE, impliquerait au contraire l'activité infinie de Dieu, la surabondance de sa vie et de sa causalité ? En face d'un tel infini, on ne pouvait laisser subsister, cette fois, aucune réalité étrangère, si

inférieure soit-elle : la matière ne pouvait être, à l'égal de toute réalité, qu'un produit dérivé de la fécondité créatrice de Dieu : « Dieu a tout engendré, disait PHILON, sans être lui-même touché par rien. Il n'était pas possible, en effet, qu'une matière infinie et sans consistance touchât l'Etre sage et heureux ». *(De Vict offer.* 13).

Pourtant, si la matière dérive de Dieu, il faut reconnaître qu'elle constitue, dans la procession divine, le terme ultime, le plus inférieur des échelons. Dernier degré du rayonnement de l'infini, elle est en quelque sorte la limite extrême vers laquelle tend, par l'affaiblissement continue de la procession, l'épanouissement du premier Principe. De même que les ténèbres ne sont pas une réalité opposée à la lumière, mais seulement la limite idéale vers laquelle tend l'affaiblissement du rayonnement lumineux, de même la matière ne saurait être une réalité opposée à Dieu ; elle est au contraire *le résultat nécessaire de la procession.* « L'Un, écrit PLOTIN, ne devait pas être seul ; il est naturel à chaque essence de produire quelque chose au-dessous d'elle, par une puissance ineffable qui lui est propre. Or il ne fallait pas que cette puissance s'arrêtât et fût, en quelque sorte, circonscrite par jalousie. La procession devait être continue, jusqu'à ce que toutes choses fussent parvenues au dernier degré du possible ». *(Enn. IV*[e], VIII, 6). Ce dernier degré est la matière, qui n'a plus rien du bien *(ibid, 7).*

Ici encore, la tâche de PLOTIN fut de concilier la Grèce et l'Orient ; il s'agissait de montrer que l'infinité pouvait être, en même temps, le symbole de l'imperfection de la matière, et l'attribut du Dieu souverainement parfait. On sait que PLOTIN crut y parvenir par sa conception des deux infinis : *l'infini-archétype* et *l'infini-image.* « Dans le monde intelligible, la matière est l'infini. Celui-ci serait engendré par l'infinité de l'Un, ou par sa puissance ou par son Eternité... Comment donc y a-t-il infinité ici et là ? C'est que l'infini même est double. En quoi alors l'un diffère-t-il de l'autre ? Comme l'archétype diffère de l'image. Le second

est-il donc moins infini que l'autre ? Il l'est davantage. Plus en effet cette image fuit l'existence véritable, plus elle est infinie. L'infinité est en raison même de l'indétermination. L'infini d'en-haut, possédant plus l'être, est l'infini-idéal ; l'infini d'ici-bas, possédant moins l'être, parce qu'il est une image de l'être, est l'infini réel ». *(IIe Enn.* IV, 15.)

Telle était la façon dont PLOTIN avait cru pouvoir concilier, avec le monisme oriental de l'émanation, le dualisme plus ou moins avoué du rationalisme grec. En réalité, comme SPINOZA le fera après lui, il oscille entre ces deux solutions contradictoires. S'il oriente sa pensée vers une sorte de personnalité divine, il est porté à faire de la matière une réalité opposée à Dieu et coéternelle à lui ; s'il insiste davantage sur l'infinitisme, il s'oriente au contraire vers le monisme absolu ; l'infinité de Dieu absorbe toutes choses, et la matière ne peut être qu'un produit plus ou moins lointain de sa causalité, mais toujours de même nature, la transposition à un plan inférieur de l'infini originel. Le seul moyen de réunir les deux idées était de supposer que la procession, en éloignant les êtres de leur source, diminuait leur perfection, parce qu'elle les ensevelissait peu à peu dans les ténèbres : ce fut le thème que développa PLOTIN.

9. Si nous avons insisté sur cette conception judéo-orientale de la matière, c'est qu'elle était le point de départ d'une théorie nouvelle qui était restée jusque là étrangère à la pensée grecque, la *théorie des puissances, intermédiaires et de leur hiérarchie.* Or c'est justement l'idée dont nous nous proposons particulièrement de rechercher les survivances dans le système de SPINOZA. *Nous essayerons de voir comment ce dernier, en transformant en panthéisme mathématique l'ancien panthéisme d'émanation, a transformé corrélativement sa théorie des puissances.*

L'Infinité divine et la matière sensible, que nous avons examinées jusqu'ici, représentent les deux termes extrêmes

de la hiérarchie métaphysique. Mais, précisément, la façon même dont ils sont conçus exige impérieusement qu'on ne limite pas là cette hiérarchie, et qu'on étage entre eux une infinité d'être intermédiaires, correspondant à l'abaissement progressif de la lumière, à mesure que l'on s'éloigne de la source lumineuse.

Ce n'est évidemment pas dans la philosophie grecque qu'il y a lieu de chercher cette notion des Puissances, puisque, nous l'avons vu, le mot δύναμις n'y est guère employé que dans un sens passif ; la conception de δυνάμεις, intermédiaires entre Dieu et le monde, ne pouvait apparaître que du jour où l'intuition orientale de l'ineffabilité divine eût amené à considérer l'infinité comme un attribut vraiment positif du Principe suprême. « Il était impossible, en effet, disait Philon, qu'une matière infinie et sans consistance touchât l'Etre sage et heureux. » *(De Vict. offer. 13.)* Il fallait, de toute nécessité, remplacer ce contact impur par une dégradation insensible. Quand la tradition juive eut posé Dieu comme la source de toute réalité, elle s'aperçut vite que le monde était trop imparfait pour qu'un tel Dieu eût pu entrer en commerce avec lui : aussi la Bible nous parle-t-elle, à chaque instant, de ces « Anges de l'Eternel », délégués par lui pour ses communications avec les hommes.

Il importe, cependant, de distinguer ici deux courants, suivant que l'esprit juif conservait, dans son intégralité, le sentiment oriental de l'ineffabilité du Dieu infini, ou bien que, s'orientant vers un certain rationalisme, il était amené plutôt à concevoir Dieu comme personnel. Sans doute l'intuition ineffable que l'esprit oriental avait prise dès l'abord de la Divinité, excluait, comme incompatible avec sa fécondité débordante, la notion un peu anthropomorphique de la personnalité du Dieu de la *Genèse*. Mais, pour pouvoir en parler, il fallait bien, d'une part, le déterminer en une certaine mesure ; d'autre part, Dieu se révélait au monde par son action providentialiste, et cette action encore exigeait, pour être concevable, la même

existence d'une personnalité. Or, si l'on concevait Dieu comme personnel, comme l'architecte et le père de l'Univers, ses puissances ne pouvaient être que personnelles aussi : c'étaient ses serviteurs immédiats, ses Anges, qui prenaient place au-dessous de son trône, suivant leur rang dans la hiérarchie céleste. Le « Roi » avait à ses côtés ses « gardes du corps », ses « Doryphores ». (PHILON : *De Confus. ling.* 34-35). Toujours elles étaient chargées de servir de trait d'union entre le monde et Dieu: « Ce sont elles, dit PHILON, que certains philosophes nomment ordinairement démons, et la parole sacrée anges. Or ce nom est juste... Ce sont elles en effet qui annoncent les ordres du Père à ceux qu'il a engendrés, et lui font savoir leurs besoins ». *(De Somn. I.* 22).

Mais ce n'était là qu'une première tendance. Dans la mesure inverse où la pensée judaïque concevait Dieu comme purement infini, ses puissances ne pouvaient plus être de simples personnes: elles apparaissaient alors comme le résultat d'une « diffusion » de la Divinité, découlant naturellement de Dieu, de par la nécessité même de son essence, au lieu d'être « détachées » de lui, comme dans le premier cas, par un acte de libre production créatrice. Ainsi, ce qui, dans la conception de la personnalité divine, se présentait comme une « section » une sorte de détachement de l'Etre divin, se transposait, dans l'infinitisme, en un écoulement nécessaire de son essence infinie : le sens assez indéterminé du terme « *création* », du mot hébreu « *bara* » dans la *Genèse*, permettait d'ailleurs cette dualité d'interprétation.

Quoiqu'il en soit, il y avait là comme *deux traductions d'une même réalité.* Sans doute, cette réalité suprême était ineffable et infinie, sa puissance débordait la nature comme l'entendement humain. Mais comme il fallait, d'autre part, la rendre en quelque façon accessible à l'homme, comme Dieu lui-même avait jugé nécessaire de laisser apercevoir à MOÏSE ne fût-ce que le pan de sa robe, les attributs

humains étaient amenés, en ce sens, à revêtir l'aspect de personnes déterminées, de messagers angéliques. Mais il n'en demeurait pas moins évident que, dans la mesure où la spéculation initiale reprenait ses droits et rétablissait l'infinité originelle, *les puissances personnelles se transposaient immédiatement en attributs infinis* du Dieu suprême: « Le Père de l'univers tient le milieu »... auprès de lui, de chaque côté, sont les Puissances les plus anciennes et les plus voisines de l'Etre... De ces Puissances l'une est la Puissance créatrice, l'autre est la Puissance royale ». (PHILON : *De Abrahamo*, 24).

On ne saurait trop insister sur cette conception de PHILON, car *nous verrons bientôt qu'elle contient en germe toute la théorie spinoziste des attributs infinis.* D'une part, PHILON estime que Dieu étant une Providence, et devant par suite avoir des attributs moraux, ces attributs doivent pouvoir s'induire des attributs humains correspondants, élevés jusqu'à l'infini : Un Dieu Tout-Puissant ne peut être qu'infiniment sage et bon. Mais si, d'un point de vue anthropomorphique, et pour se rendre accessible à l'homme, Dieu manifeste cette sagesse et cette bonté par l'entremise d'êtres intermédiaires, dans l'absolu, en revanche, ces attributs sont des sortes *d'êtres métaphysiques*, découlant nécessairement de la perfection de l'essence divine.

En d'autres termes, quand on arrive aux attributs moraux, il convient de s'arrêter, car on se trouve en face de réalités nouvelles : les Puissances de Dieu : « La Justice, en particulier, assistante de Dieu, est une Puissance qui hait le vice par nature, et dont l'œuvre propre est de châtier les coupables ». (PHILON : *De decem oraculis*, 33). Dans la *Légation à Caïus*, PHILON cite quelques unes des principales Puissances : ce sont, par exemple, la Puissance créatrice, la Puissance royale, la Puissance prévoyante, la Puissance législative, la Sagesse. La Puissance créatrice est la plus rapprochée de Dieu; c'est elle qui, sous l'empire de la bonté, a créé le monde et continue sans cesse, par la suite, l'œuvre

de sa création. Les autres Puissances sont, dans le monde, des émanations de la productivité divine ; elles le conservent et le gouvernent selon les principes du juste et du bien. Mais elles participent toujours, au fond, de l'ineffabilité divine : « Le Dieu unique a autour de lui des *Puissances ineffables* qui toutes organisent et conservent l'univers. » *(De Confus. ling. 34.)* « Et comme Dieu n'est pas circonscriptible, ses Puissances ne sauraient l'être davantage. » *(De SS. Abel et Caïn, 15.)*

Voilà comment, par une simple transposition du monothéisme biblique de Jahveh dans le plan de l'Infinité absolue du Dieu ineffable, les Puissances intermédiaires apparaissaient tour à tour, à la fois comme des êtres personnels et déterminés, ou comme de purs attributs métaphysiques infinis. Dans le premier cas, elles étaient « créées » par Dieu et détachées de sa personnalité, dans le second cas, elles découlaient de son Essence, par une émanation nécessaire et continue. En ce sens, la personnalité des Puissances n'était qu'un autre aspect de leur impersonnalité, un mode d'apparition directe à l'homme, proportionné à la limitation et à la faiblesse de son esprit.

S'il en est ainsi, la théorie philonienne des Puissances présente le plus grand intérêt, car elle nous paraît contenir l'inspiration fondamentale de la doctrine spinoziste des attributs divins. Nous avons cru que l'on pouvait établir une correspondance frappante entre les deux conceptions. Comme chez Philon, on retrouve chez Spinoza la même dualité d'interprétation : la doctrine de l'Infinité divine, telle qu'elle est élaborée dans l'*Ethique*, représente elle aussi une simple transposition de la doctrine personnaliste, telle qu'elle est exposée dans le *Traité Théologico-Politique*. Sans doute ne faut-il voir également dans ces deux conceptions qu'une traduction, dans deux langues différentes, d'une même réalité fondamentale. Le Dieu du *Théologico-Politique* serait au Dieu de l'*Ethique* ce que le Jahveh biblique de la tradition personnaliste de Philon est à son Dieu

ineffable, ne possédant d'autres déterminations que des attributs tout aussi ineffables et infinis.

Or nous verrons que le *Théologico-Politique* nous présente bien, en effet, la notion judaïque des *Intermédiaires personnels* : SPINOZA conserve les « Anges » de la Bible et les incorpore à son système. Mais, d'autre part, l'*Ethique* ne présente-t-elle pas aussi une curieuse théorie des attributs divins, ineffables et inconnaissables à l'exception de deux seuls ? et comme ces attributs semblent bien découler de l'Essence divine, par une nécessité interne, une sorte de besoin d'épanchement de cette Essence, ne sont-ils pas l'équivalent de ces « Puissances impersonnelles » du Dieu infini, que PHILON, héritier de la tradition orientale, érigeait en *êtres métaphysiques ineffables, échelonnés en hiérarchie au-dessous de Dieu ?*

10. Dans cette reconstitution de la pensée spinoziste, nous voyons se dessiner peu à peu, comme les organes dans l'embryon, les articulations principales de l'organisme définitif. Sans doute, nous aurons ensuite à grouper, autour de ces grandes lignes, l'ensemble des détails qui donnent au système son individualité originale ; mais il importe d'abord d'en faire apparaître la charpente. Or, voici qu'après Dieu, nous avons fait surgir ses Puissances, et nous avons vu que l'infinité des attributs spinozistes correspondants devait impliquer primitivement une hiérarchie continue.

Pourtant cette hiérarchie ne semble pas se présenter au premier abord chez SPINOZA avec une netteté apparente ; au contraire, l'auteur de l'*Ethique* insiste sur la place privilégiée qu'il convient d'attribuer à deux de ces attributs. Une cause doit donc être intervenue qui a obscurci l'idée originelle, ou du moins l'a modifiée. Déjà nous avons signalé qu'à l'occasion de l'étendue il s'était produit brusquement une sorte de rupture dans la continuité des Puissances ; et c'est pourquoi la théorie de l'étendue nous avait

conduit à expliciter cette conception des Puissances intermédiaires, car la révolution cartésienne, à laquelle nous attribuions la rupture, a reçu de celle-ci toute sa signification. C'est DESCARTES qui a brisé la continuité de l'émanation antique ; il a voulu appliquer à l'étendue, c'est-à-dire au dernier rang de l'émanation, cette détermination intellectuelle que PHILON et PLOTIN n'avaient cru pouvoir attribuer qu'au premier terme, à l'intelligence pure, tout au plus à l'âme raisonnable. Comment le déchirement a-t-il pu s'opérer ?

Nous connaissons la première rupture, celle qui se produisit chez PHILON par la théorie du *Verbe*. Son « *Logos* », en effet, synthétise déjà dans une sorte d'hypostase métaphysique, tout ce qui, dans la hiérarchie des Puissances, peut offrir une prise à la détermination intellectuelle. Il est l'intermédiaire entre Dieu et l'homme, le fondement dans l'homme de la connaissance divine, et par là il est vraiment le germe de cet attribut privilégié de la pensée qui fondera également, chez SPINOZA, l'intellectualisme mathématique de la doctrine. Mais, entre ce Verbe, ou cette Pensée, et l'étendue finale, il s'échelonnait encore toute une série de Puissances : or, nous ne saurions expliquer ce qu'elles sont devenues dans le panthéisme spinoziste, si nous n'assistions d'abord au premier travail d'adaptation que leur fit subir PLOTIN.

Disons-le tout de suite: ce travail consista à insérer entre l'Intelligence et la Matière une hypostase déterminée, l'*Ame*. A première vue, la nouveauté ne paraissait pas bien grande: n'était-ce pas l' « Ame du monde » telle que l'avait présentée déjà les Stoïciens ? N'était-elle pas tout simplement, d'autre part, une conséquence naturelle de l'hypothèse émanatiste ? « L'Intelligence, dès qu'elle est parfaite, engendre l'Ame, par cela même qu'elle est parfaite, et qu'une si grande puissance ne doit pas rester stérile. » (PLOTIN, V[e] *Enn.* I, 7) Certes, ajoute PLOTIN, « cette doctrine n'est pas nouvelle, elle fut professée dès les temps les plus

anciens ; seulement elle ne fut jamais développée explicitement. » *(Ibid.* § 8.)

De fait, l'invention était capitale, car l'introduction de l'Ame dans la hiérarchie des hypostases permettait de résoudre un des problèmes les plus graves de la philosophie : *le passage de l'éternité au temps.* Avec l'Un et l'Intelligence, en effet, nous demeurions dans le monde intelligible, c'est-à-dire dans ce monde où la forme vraie de l'existence est l'éternité : là est la vie véritable, la seule qui convienne à l'Infinité divine. Sans doute, les idées représentent déjà un amoindrissement de l'Essence divine, puisque l'unité, en un sens, s'y réfracte en multiplicité. Mais, si elles sont devenues multiples, les idées n'ont pas, pour cela, perdu leur éternité ; ne faut-il pas cependant qu'elles la perdent dans leur écoulement jusqu'à la matière ? Or c'est l'âme qui est chargée d'opérer cette nouvelle rupture.

L'intelligence, avons-nous dit, avait pour effet de cristalliser l'unité de Dieu en une pluralité de déterminations, sans quoi elle ne pouvait avoir prise sur elle : ces déterminations, dont l'ensemble constituait le monde intelligible, formait le contenu du Verbe divin. Mais, en devenant multiple, l'intelligence voyait disparaître, par là même, le principe de son équilibre originel ; incapable désormais de se suffire à elle-même, puisque l'idée ne retrouvait sa vie que dans son union avec toutes les autres idées, elle n'allait pas tarder à connaître une nouvelle déchéance et à se voir engagée dans le cours du devenir matériel.

L'Ame joue, en ce sens, vis-à-vis de l'éternité, le rôle que l'Intelligence avait joué vis-à-vis de l'Unité. L'artifice de la solution consistait à les concevoir toutes deux comme doubles. De même que, par sa partie supérieure, l'Intelligence restait unie au Premier principe, tandis que, par sa partie inférieure, elle s'irradiait en Intelligibles, de même l'Ame s'identifie par sa partie supérieure avec l'éternité de Dieu et de ses idées, tandis que, par sa partie inférieure, elle se déroule dans le temps et évolue désormais dans le monde

de la matière : « Par sa partie la plus divine et la plus haute..., l'Ame touche au monde intelligible... Mais, malgré cette dignité, l'Ame n'est que l'image de l'intelligence... Elle est la vie qui s'en échappe pour former une autre hypostase, de même qu'il y a dans le feu la chaleur latente qui constitue son essence, et la chaleur qui en rayonne à l'extérieur. Cependant l'Ame ne sort pas tout entière du sein de l'intelligence ; elle y demeure en partie, mais elle forme une essence distincte d'elle. » (PLOTIN, *V*e *Enn.* I, § 3.) La partie supérieure de l'Ame, la manifestation de sa puissance intellectuelle s'appelle la « *raison discursive* ». Absolument supra-sensible, elle ne pénètre pas dans le monde corporel, et même n'agit pas immédiatement sur lui. L'autre partie de l'Ame, image et effet de la première, est unie au corps de l'univers, de la même façon que l'âme humaine l'est au corps humain ; en se répandant dans les choses, elle les fait participer de sa propre vie.

Cependant, quand elle contemple dans l'Intelligence divine les idées qui en forment le contenu, l'Ame ne les conçoit plus de la même façon que l'intelligence les concevait. Celle-ci en effet concevait les intelligibles en s'identifiant avec eux ; la partie principale de l'Ame, au contraire, perçoit en réalité des idées extérieures à elle. Au lieu de se penser elle-même, à la façon d'une νόησις νοήσεως, la raison discursive, à l'inverse de l'intelligence pense des idées existant en dehors d'elle. Et la conséquence est qu'au lieu de les embrasser dans une sorte de contact instantané, elle les ordonne le long du temps ; elle raisonne, et son raisonnement, par là, implique succession : « S'il est vrai que l'éternité est une vie en repos, toujours identique à elle-même et par suite infinie, le temps est l'image de l'éternité. La vie qui existe là-haut a pour homonyme la vie de cette Puissance que constitue l'Ame..... A la place d'un infini intensif, c'est un infini par succession et qui n'a plus de terme..... » (PLOTIN, IIIe *Enn.* VII § 11.)

C'est donc la vie de l'Ame qui opère le passage de l'éter-

nité au temps, et cette conception est capitale dans le panthéisme alexandrin. Il faudrait relire tout entière la pénétrante critique que Plotin adresse aux théories des Grecs, à Platon, aux Stoïciens, à Aristote. Vis-à-vis d'Aristote surtout sa position est intéressante, et elle l'est en particulier pour le sujet qui nous occupe. Parfois, en effet, on rapproche Spinoza d'Aristote touchant le passage de l'éternité au monde du devenir ; or il ne faut pas oublier, dans ce rapprochement, l'intermédiaire essentiel, le philosophe qui, bien avant l'*Ethique*, avait pris pour tâche de concilier avec le rationalisme grec, l'émanatisme judéo-oriental.

Quand Aristote, en effet, définissait le temps comme le nombre nombré du mouvement, ce qui lui retirait toute réalité en dehors de l'âme qui le mesure, n'y avait-il pas une lacune dans son système ? Ne semblait-il pas qu'un besoin de symétrie dût lui faire accepter l'existence d'une Ame du monde, en même temps que celle de la sphère parfaite, solidaire d'ailleurs de cette dernière et ayant pour fonction d'actualiser le temps, en mesurant le mouvement de cette sphère. Ce fut là justement l'élément nouveau introduit dans l'aristotélisme, la lacune comblée par Plotin.

Or, prenons y garde, l'innovation était vraiment profonde ; elle ne rétablissait pas seulement dans la pensée grecque une cohérence superficielle. Car l'apparition du temps, chez un Platon ou un Aristote, demeurait malgré tout contingente, contingente comme la création qu'en avait fait le Démiurge du *Timée* « sur le modèle de l'immobile éternité », contingente comme la Première Sphère qui, dans Aristote, restait son seul support, et l'unique fondement de son existence.

Mais Plotin comprit qu'il était impossible de rendre compte de l'existence nécessaire du temps, si on ne la fondait sur la nécessité même de l'existence divine, sur la nécessité de sa procession. Point n'était besoin désormais de justifier l'apparition du temps par une création toujours contingente : l'Ame universelle participait cette fois de

l'affirmation même de l'Essence divine. Par le fait seul que Dieu se posait infini, à l'origine des choses, il devait nécessairement s'épanouir jusqu'aux derniers degrés de l'émanation, dans les ténèbres de l'étendue matérielle : au cours de ce rayonnement apparaissait l'Ame, dont la fonction était précisément d'hypostasier le passage de l'éternité au temps. Par cela même que « l'Essence de Dieu passait à l'existence », son éternité était amenée à se dérouler dans le temps.

Il était important de faire, dès maintenant, cette remarque, car nous verrons que l'une des plus grandes difficultés du système de SPINOZA consistera justement dans la transformation de l'essence-éternelle en existence-durée. Il sera bon de se rappeler alors comment la pensée judéo-alexandrine, avec sa notion de l'Infinité divine, résolvait le problème, ou plutôt ne croyait pas pouvoir le résoudre autrement que par l'intervention d'une Ame-hypostase au cours de la procession. Nous aurons, de ce fait, à nous demander si SPINOZA, partant lui-aussi de la même notion du Dieu infini, a pu échapper à la solution plotinienne, c'est-à-dire *s'il a pu se dispenser de faire une place à l'Ame dans la série de ses attributs, entre la Pensée et l'Etendue.*

Cela est d'autant plus difficile, d'ailleurs, que l'Ame ne sert pas seulement à effectuer la transition de l'éternité à la durée, mais encore de l'inétendu à l'étendu. Les deux fonctions, en effet, sont corrélatives : en déroulant l'existence divine dans la durée, l'Ame l'étale du même coup dans l'espace. C'est que la philosophie antique repose sur ce postulat que le devenir ne saurait constituer la réalité véritable. Le Monde change, sans doute, mais en droit il ne devrait pas changer ; la seule forme vraie de l'existence est la forme logique, dont les Idées sont le type : c'est l'éternité. Or les Idées ne sont intemporelles que parce qu'elles sont inétendues ; Dieu ne peut jouir de la Vie pleine et absolue, disait ARISTOTE, que parce qu'il est éternellement en acte, c'est-à-dire étranger à toute matérialité. La matière est

l'obstacle qui s'oppose à la réalisation de la forme et par suite, de l'être vrai, elle est une sorte de déchéance de l'Acte divin, parce qu'en l'étendant dans l'espace, elle précipite son éternité dans le temps ; aussi la matérialisation des choses mesure-t-elle la chute des Idées correspondantes.

Mais quand le sentiment de l'Infinité divine eut amené la pensée juive à ne concevoir, en dehors de Dieu, aucune modalité quelconque de l'existence, fût-ce la matière elle-même dans toute son imperfection, il fallut bien dériver de Dieu cette matière. Entre la Pensée, qui participait de l'éternité du Premier Principe, et l'Etendue qui traduisait sa déchéance dans le temps, il fallut concevoir un intermédiaire. Or la conception de l'Ame, au rang des hypostases, avait cet avantage de ménager la transition, d'adoucir la notion platonicienne de chute, et de présenter l'abaissement de l'Etre dans le devenir matériel comme un simple déroulement de son essence, comme une conséquence nécessaire de la procession. C'est pourquoi PLOTIN, précisant la pensée de PHILON et sa théorie du Verbe, fit de ce « *Logos* » la partie supérieure de l'Ame, celle qui contemplait, dans l'Intelligence, les essences éternelles, mais qui, en revanche, lorsqu'elle regardait au-dessous d'elle, transformait ces intelligibles en « raisons séminales », c'est-à-dire en principes vitaux des corps organisés.

Voilà comment l'Ame, « par sa procession, a engendré le *lieu* et le *corps* », « car la grandeur de l'Univers est déterminée par celle du lieu où l'Ame est présente, et son étendue a pour limites celles de l'espace dans lequel il est vivifié par elle. L'ombre de l'Ame a donc une étendue déterminée par celle de la Raison qui rayonne de ce foyer de lumière ; et d'un autre côté, cette Raison devait produire une étendue telle que son essence lui commandait de la produire. » (IVe *Enn.* III, § 9). *Il a donc suffi que l'Ame s'abaisse d'un degré seulement pour engendrer l'Etendue,* et la pensée de PLOTIN, sur ce point, est d'une pénétrante profondeur

« La raison séminale, en s'approchant de la matière et en lui donnant l'extension qu'elle a voulu, en a fait une grandeur ; elle a tiré d'elle-même la grandeur pour la donner à la matière qui ne la possédait pas, et qui n'est pas pour cela devenue grande ; sinon la grandeur qui se trouverait en elle serait la grandeur même..... Or cela n'est pas ; la grandeur est une forme et non un réceptacle..... Elle symbolise la puissance de l'Ame qui a voulu devenir grande..... Ainsi l'Ame, par sa procession, a fait paraître la matière grande en l'étendant avec elle-même, sans que cette extension l'ait remplie ». (*IIIᵉ Enn.* VI § 16-17).

Il était nécessaire d'insister sur cette conception de la matière, car elle représente l'apogée de l'effort de conciliation qu'avait tenté PLOTIN pour unir dans une même synthèse le rationalisme grec, la philosophie de la mesure et de la détermination, avec l'Infinitisme judéo-oriental et la continuité essentiellement fuyante et indéterminée de son rayonnement divin. Arrêtons-nous donc ici sur ce point, car nous en avons fini avec le mouvement d'intellectualisation que la Grèce avait fait subir à la pensée juive. L'Antiquité, en effet, ne crut pas possible d'aller plus loin : le processus de détermination, par les hypostases, de l'Infinité divine, était à la fois *nécessaire et suffisant.* Nécessaire parce que, pour rendre la procession accessible à la pensée, il fallait bien en briser la continuité et réaliser, çà et là, quelques stades privilégiés. Mais il était impossible d'autre part, aux yeux de PLOTIN, de diminuer le nombre des termes de la hiérarchie des existences : « L'Ame est le verbe et l'acte de l'Intelligence, comme l'Intelligence est le Verbe et l'acte de l'Un..... Mais il n'y a nul intermédiaire entre l'Un et l'Intelligence, non plus qu'entre l'Intelligence et l'Ame ». (Vᵉ *Enn.* I, § 6). La preuve en est, d'ailleurs, qu'il est possible à l'Ame de s'unir directement à Dieu dans la conversion et dans l'extase.

C'est la même idée que nous retrouverons chez SPINOZA. Quant à pousser encore l'effort d'intellectualisation en sup-

primant l'Ame comme hypostase intermédiaire, on ne pouvait y songer, car son importance était par trop capitale ; n'établissait-elle pas en effet, par la dualité de sa nature, la seule transition possible entre l'éternité et le temps, l'Intelligible et la matière, entre la pensée et l'étendue ? N'était-elle pas indispensable pour expliquer, suivant le langage qui deviendra plus tard celui de SPINOZA, *le passage de l'essence à l'existence,* à la fois en Dieu et dans les produits dérivés de son infinie causalité.

CHAPITRE II

La Révolution Cartésienne.

11. Pourquoi la pensée antique s'arrêta-t-elle là dans la voie de la rationalisation des choses ? Pourquoi l'intellectualisme ne poussa-t-il pas plus avant son effort ? C'est que la philosophie grecque, en dépit de ses tendances logiques, était demeurée malgré tout, dans son fond, une *philosophie de la qualité*. Concevant les relations logiques sur le modèle des espèces et des genres, et assimilant, par là, les objets à des sortes d'êtres organisés, elle se représentait la nature comme une hiérarchie de genres s'emboîtant les uns dans les autres. Les « concepts » ou les « idées » qui traduisaient ces genres n'étaient autre chose, en somme, que des qualités, puisqu'ils exprimaient l'aspect qualitatif que semblaient revêtir les êtres et les choses, à certains moments privilégiés de leur devenir : ainsi l'existence d'un individu vivant s'explique par la hiérarchie d'un petit nombre de « formes » ou d'idées dans chacune desquelles vient se concentrer toute une période de son développement, d'abord la naissance, puis le point culminant, l'ἀκμή, le maximum de réalisation de la forme, enfin la vieillesse et la mort. De même le mouvement des corps s'explique par des concepts qualitatifs, par la tendance vers le « bas » ou vers le « lieu naturel » ou, quand il s'agit des astres, vers la « circularité » des orbites.

En résumé, l'intelligibilité des choses est loin d'être devenue encore une mathématisation. Sans doute, la pensée pythagoricienne semble faire des nombres le fondement

exclusif de la nature. Mais ne nous y trompons pas : les nombres du pythagorisme sont des qualités, plus encore que des grandeurs : ce sont des réalités qui agissent, des principes de vie, qui ne peuvent diriger les actions de l'Univers que par leur vertu qualitative. PLOTIN, lui aussi, ne dépasse pas cette conception ; les nombres ne sont pas seulement des intelligibles, ils sont des âmes et des raisons vivantes, de véritables principes d'organisation.

Mais l'action est la loi d'intelligence. L'esprit humain comprit peu à peu la stérilité d'une telle vision de la nature, et lorsque la Renaissance eut commencé à le dégager des ténèbres de la Scolastique, il secoua assez vite le joug de l'aristotélisme et de ses entités ; à l'état métaphysique de la connaissance succéda sa positivité. Constituée sous l'inspiration de BACON, autour de la mécanique de GALILÉE et de KÉPLER, la philosophie nouvelle abandonnait résolument l'antique point de vue de la qualité : au lieu de décrire les variations de l'Univers sous la forme de changements qualitatifs, on se bornait désormais à noter entre les faits des variations quantitatives.

Ainsi se fit jour la notion de *loi*, c'est-à-dire de relation constante entre ces variations quantitatives. KÉPLER en fournissait le type à la science par ses études des mouvements planétaires : à la prétendue explication de ces mouvements par des concepts tout qualitatifs, de « circularité » par exemple, il substituait un rapport fixe entre des quantités déterminées, les aires balayées par les rayons vecteurs et le temps employé à les décrire. Par là, la mathématique elle-même tendait à changer d'aspect. A la géométrie d'EUCLIDE, uniquement fondée sur la considération des figures, impliquant, par suite, un recours à l'imagination plutôt qu'à l'intelligence pure, elle s'efforçait de substituer une Géométrie nouvelle, considérant dans les objets, non plus leurs figures, mais leurs rapports abstraits, une Géométrie qui n'aurait plus aucune attache avec l'imagination.

Ce fut la Science que DESCARTES esquissa dans les

Regulæ, celle qu'il prit à tâche d'opposer, comme une Géométrie purement analytique, à la Géométrie encore imaginative d'EUCLIDE : « Autre chose est le cercle, dira SPINOZA, interprétant DESCARTES, autre chose l'idée du cercle ; l'idée du cercle, en effet, n'est pas quelque chose ayant une périphérie et un centre, comme le cercle, de même que l'idée du corps n'est pas le corps lui-même *(Int. Emend,* I, 11.) La méthode nouvelle, en d'autres termes, est une algèbre : tandis que le cercle est, aux yeux d'EUCLIDE, une « image », il devient, pour DESCARTES, une « équation ». Aussi l'inventeur de l'Analytique pouvait-il écrire : « Par la méthode dont je me sers, tout ce qui tombe sous la considération des géomètres se réduit à un même genre de problèmes, qui est de chercher la valeur des racines de quelque équation. » (DESCARTES, *Géom.* livre III, A.-T., VI, p. 475.)

Ainsi présentée, la révolution cartésienne était profonde; elle consistait à transporter dans une région nouvelle de l'esprit l'intelligence des vérités mathématiques. Si la démonstration euclidienne, en effet, impliquait autre chose que la perception sensible, elle ne dépassait pas toutefois ce domaine intermédiaire que PLOTIN, par exemple, assignait à l'âme. Par la dualité de sa nature, l'âme avait pour fonction de faire passer, de sa partie inférieure dans sa partie supérieure, les données que lui fournissaient les sens ; ainsi s'opérait, en quelque sorte, un processus de « conversion » de l'imagination en raison discursive.

Mais, prenons-y garde, ce processus ne nous introduisait pas, pour autant, dans la zone de l'intelligence ; celle-ci n'était-elle pas beaucoup trop près de Dieu et de sa perfection, pour avoir un contact quelconque avec cette étendue vile et imparfaite où l'imagination puisait, pour les amener ensuite dans la partie supérieure de l'âme, les données premières de ses raisonnements ? Sans doute PLOTIN, héritier comme PLATON de la tradition pythagoricienne, voyait dans les essences mathématiques des réalités absolues et leur assignait même le premier rang dans la hiérarchie des

idées, puisqu'il en faisait, dans la pensée divine, le fondement de la procession des intelligibles.

Mais, encore une fois, si ces essences parvenaient à informer ensuite la matière, si le monde sensible était soumis aux lois du nombre et de la figure, dont il était d'ailleurs un pâle reflet, ce ne pouvait être par une application directe de l'intelligence à l'étendue ; il fallait, de toute nécessité, ménager la transition par l'intermédiaire de l'âme. Tant que l'on persistait à voir dans l'étendue le dernier degré du rayonnement de l'Infini, un affaiblissement, par suite, de l'Etre originel, on ne pouvait admettre, entre elle et l'Intelligence, un contact quelconque dont l'impureté eût souillé celle-ci. Pourtant, n'était-ce pas à la matière, bien plus rigoureusement qu'aux corps organisés, que s'appliquaient les notions mathématiques ; entre elle et l'Intelligence, ne semblait-il pas dès lors qu'il dût exister une affinité assez profonde ? Une philosophie moins imbue de rationalisme eût pu se dire que l'Intelligence, si bien adaptée à la matière, représentait peut-être au fond, comme elle, une sorte de chute de la vie et de l'âme, si bien qu'il valait mieux avouer par une interversion fondamentale, que l'Idée était une chute de l'Ame, plutôt que l'Ame une chute de l'Idée.

Mais, une telle hypothèse, l'intellectualisme ne pouvait la concevoir. PLOTIN n'entrevit même pas qu'elle était pour-tant suggérée par le sentiment judéo-oriental de l'Infinité et de l'Ineffabilité divines ; il ne s'aperçut pas que c'était seulement à la matière, à l'infini d'ici-bas, que convenaient les déterminations mathématiques, tandis que l'Infini de là-haut, le Dieu ineffable du panthéisme d'émanation, répugnait à tout mode de détermination par des concepts, à plus forte raison par des nombres. La conséquence naturelle n'était-elle pas alors que nombre et détermination ne devaient apparaître que dans les dernières étapes de la procession, en même temps que se dessinait peu à peu, dans le rayonnement divin, la discontinuité de l'étendue matérielle ? Mais l'esprit grec avait eu trop d'emprise sur

Plotin : l'intellectualisation du devenir divin l'emporta sur son ineffabilité. Dans la hiérarchie des Idées, à leur tour, les essences mathématiques revendiquèrent le premier rang : le rationalisme géométrique n'allait pas s'arrêter là.

Plotin, en effet, avait dû faire appel à l'Ame pour maintenir la conciliation entre les deux tendances opposées ; sa nature intermédiaire permettait encore de relier, par l'entremise de l'imagination, les « figures » euclidiennes à l'enchaînement de leurs propriétés. Mais lorsque Descartes eut coupé définitivement le pont entre les deux domaines, lorsqu'il eut montré que l'idée du cercle, par exemple, au lieu d'être, comme l'impliquait la Géométrie d'Euclide, une véritable image, perçue en quelque sorte dans une étendue imaginative, se ramenait en réalité à une relation tout abstraite, alors le maintien de l'Ame n'eut plus désormais sa raison d'être. Car c'était l'élimination totale du point de vue de la qualité ; du moins, c'était la suppression, au regard de la science nouvelle, de tout ce qui constituait la vie et l'organisation, de ces « raisons séminales » dont Plotin faisait le principe vital de l'individu sensible. Il ne pouvait plus rester que deux termes en présence : d'une part la matière, siège de relations purement quantitatives, d'autre part une Pensée pure, susceptible de concevoir ces rapports.

Mais comment échapper alors à la difficulté de l'ancienne théorie de l'Infinité divine, à l'impossibilité de laisser la matière souiller l'Intelligence par un contact impur ? Simplement en dépouillant cette matière de tout ce qui en faisait la réalité vivante, de ses qualités en un mot. Tout cela, est-il montré par l'exemple du morceau de cire, n'est, aux yeux de Descartes, que « qualités secondes », essentiellement variables et temporaires, inaccessibles surtout à la pensée. Une seule chose reste quand on a ainsi éliminé de la notion de corps tous ces éléments étrangers à l'entendement : c'est la notion purement intellectuelle et abstraite de l'étendue, c'est l'étendue qui n'est ni chaude, ni froide,

ni sonore, ni colorée, mais qui est le substrat de ces diverses qualités, parce qu'elle n'a précisément d'autre définition que d'être le siège des rapports quantitatifs établis par la géométrie nouvelle. Finies, désormais, ces conceptions du vitalisme antique, sans signification pour l'entendement ! Héritage de l'émanatisme, elles ne sauraient trouver place parmi les idées claires et distinctes, seules accessibles à l'esprit. Il faut rayer à tout jamais cette vieille idée de « *hiérarchie* », car *la continuité qu'elle implique est en opposition avec la tendance essentiellement déterminatrice de l'intelligence,* qui ne se meut à l'aise que parmi les idées distinctes, c'est-à-dire précises, discontinues, aux contours nettement définis et délimités.

La première réforme à opérer, par suite, est de bannir la notion qui constitue, pour ainsi dire, le terme le plus important de la hiérarchie, celui-là même que la pensée antique avait dû conserver pour effectuer la soudure entre le rationalisme grec et l'Infinitisme divin : la notion d'âme. Comment tolérer ce caractère équivoque qui la pose, tantôt en fonction de l'intelligence pure, par sa partie supérieure, tantôt en fonction de la matière pure, à laquelle elle communique le mouvement par sa partie inférieure ? Il n'y a plus désormais deux âmes ou deux fonctions de l'âme, il n'y a plus qu'une seule âme, si tant est que l'on veuille même conserver le terme: c'est l'âme rationnelle: *(Cf. Lettre à Régius,* A.-T., III, 371) « *Anima in homine unica est, nempe rationalis* ». D'ailleurs, le maintien du mot n'est qu'une concession à la terminologie habituelle, car ce n'est aucunement la troisième des hypostases plotiniennes que DESCARTES a conservée : mieux vaut donc l'appeler, d'un nom nouveau, la *substance pensante,* ou tout simplement la *Pensée;* n'est-elle pas beaucoup plus semblable, en effet, à la seconde hypostase ?

La révolution cartésienne est donc dirigée contre l'idée antique de la hiérarchie continue des êtres. En même temps qu'elle dépouillait l'étendue de ses éléments quali-

tatifs, de ses éléments d'âme, elle dépouillait la pensée de ces mêmes éléments. Aucun rapprochement n'était plus concevable entre les deux termes : une fois qu'on avait défini le corps par l'étendue géométrique, et l'âme par la pensée pure, il devenait impossible d'établir entre eux un contact ou, du moins, une transition quelconque. Une seule voie restait ouverte : recourir à l'interprétation analytique que venait de créer la mathématique nouvelle ; profiter de ce que la fonction de la pensée est d'exprimer les rapports abstraits de l'étendue, pour ériger l'une en traduction de l'autre. *Voilà comment, à l'idée de hiérarchie, se substituait désormais une idée nouvelle : l'idée de parallélisme.* L'étendue et la Pensée apparaissaient maintenant, non plus comme échelonnées, mais comme parallèles. Le problème de l'union de l'âme et du corps semblait posé par Descartes sous une forme presque contradictoire, dont la solution ne serait tentée qu'au prix des plus graves difficultés.

Mais ce qui était obtenu en revanche, c'était le triomphe de l'intellectualisme, l'universelle mathématisation de l'Univers ; et Descartes pouvait écrire avec orgueil : « Ma physique n'est autre chose que géométrie. » *(A. T.,* II, p. 268.) Grâce à l'hypothèse du corps-machine, il pouvait ajouter : ma biologie l'est également. En réduisant la matière à la seule notion de l'étendue géométrique, en supprimant tout principe actif et vital, il amenait le monde à ne plus contenir que deux réalités : d'une part, cette étendue passive siège de rapports exclusivement quantitatifs ; de l'autre, une Pensée, elle aussi passive, dont les modifications se bornaient à dérouler, en les traduisant mathématiquement, la série des relations de l'étendue. Entre les deux notions, aucune continuité n'était possible, aucune coïncidence ; chacune d'elles se suffisait à elle-même et pouvait être conçue indépendamment de l'autre : c'est ce que Descartes exprimait en disant qu'elles constituaient *deux substances irréductibles.*

Le pivot du cartésianisme, en effet, est sa théorie de la substance. Renversant la tradition aristotélicienne de la recherche de l'être, Descartes pose, en principe, qu'avant de se demander « *si l'être est* », il faut se demander tout d'abord « *ce qu'il est* ». Ainsi s'affirme, dès l'origine, le postulat intellectualiste. La justification de l'existence d'une chose sera son intelligibilité, la clarté avec laquelle elle est conçue par l'entendement. Dès lors, ce que l'entendement concevra avec une clarté telle qu'il n'y aura pas besoin de supposer autre chose pour rendre raison de sa notion, cela existera comme substance. Voilà pourquoi le point de départ du système cartésien est l'acte du sujet pensant ; et comme, dans cet acte, l'esprit atteint une réalité qui se conçoit indépendamment de toutes les autres, cette réalité est une substance : la substance pensante.

Pourtant Descartes ne va pas jusqu'au bout de sa conception de l'indépendance logique de la substance. Par un restriction que ne semble pas exiger cette logique, il ajoute « Pour entendre ce que sont des substances, il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister *san l'aide d'aucune chose créée.* » (*Principes* I, 52.) En sort que l'indépendance de la substance n'est pas absolue ; ell ne s'affranchit pas de la subordination à Dieu : elle ne s pose qu'en fonction des autres réalités créées. Mais il e résulte immédiatement que Dieu mérite aussi le nom d substance ; même, son indépendance logique à l'égard d toutes les autres choses est telle que la conception même d sa notion entraîne, avec elle, la nécessité de son existence en cela consiste l'argument ontologique. La substance divin une fois démontrée, en entraîne d'ailleurs une autre ; ca il y a une troisième idée que l'esprit conçoit comme suff samment claire et distincte pour se poser en elle-même e constituer une substance : l'étendue. Sans doute, une tell essence ne passerait pas d'elle-même à l'existence ; mais l nécessité absolue qui forme le caractère privilégié de l substance divine, assure maintenant ce passage ; en sort

que trois substances sont finalement posées, possédant du reste des degrés divers d'indépendance : la substance pensante, la Substance divine, la substance étendue.

12. Pour définir d'un mot une semblable attitude philosophique, il faut dire qu'elle substituait, à la prééminence antique de l'être sur la connaissance, le point de vue strictement intellectualiste de la *prééminence inverse de la connaissance sur l'être.* N'était-ce pas vraiment, dans le domaine de la pensée, un de ces bouleversements comparables à ce qu'était, dans la géologie de Cuvier, une révolution du Globe ? La victoire de l'intelligence géométrique sur la pure contemplation de l'Ineffabilité divine brisait, cette fois, toutes les conciliations antérieures, et rejetait résolument les antiques conceptions intermédiaires, qui s'étaient efforcées de ménager encore quelque transition entre des tendances aussi opposées. Pourtant, n'était-ce pas justement ces notions conciliatrices qui avaient permis aux grands organismes philosophiques de la période alexandrine et de la Renaissance, de conserver encore une participation à la vie originelle, en face de l'intelligence qui s'acharnait chaque jour à y introduire, avec la logique de ses idées claires, la détermination et la mort ? Cette vie, en effet, ne la devaient-ils pas à l'intuition de l'unité primitive, à l'Infinité divine dont l'éternelle surabondance était la véritable raison de l'existence des choses, la source profonde de l'apparition de toute substance ?

Une première fois, en face de l'agression du rationalisme grec, l'Infinitisme judéo-orintal, grâce à des transactions de détail et à quelques modifications dans certains organes, avait réussi à sauver l'organisme, sans briser tout à fait la continuité à laquelle il devait le mouvement et la vie. Par la hiérarchie qu'il maintenait toujours entre l'étendue et Dieu en passant par la Pensée, il donnait la vie à toutes deux, en les animant du rayonnement et de la procession divines. Mais quand l'Intelligence eut revendiqué peu à peu

Le pivot du cartésianisme, en effet, est sa théorie de la substance. Renversant la tradition aristotélicienne de la recherche de l'être, DESCARTES pose, en principe, qu'avant de se demander « *si l'être est* », il faut se demander tout d'abord « *ce qu'il est* ». Ainsi s'affirme, dès l'origine, le postulat intellectualiste. La justification de l'existence d'une chose sera son intelligibilité, la clarté avec laquelle elle est conçue par l'entendement. Dès lors, ce que l'entendement concevra avec une clarté telle qu'il n'y aura pas besoin de supposer autre chose pour rendre raison de sa notion, cela existera comme substance. Voilà pourquoi le point de départ du système cartésien est l'acte du sujet pensant ; et comme dans cet acte, l'esprit atteint une réalité qui se conçoit indépendamment de toutes les autres, cette réalité est une substance : la substance pensante.

Pourtant DESCARTES ne va pas jusqu'au bout de sa conception de l'indépendance logique de la substance. Par une restriction que ne semble pas exiger cette logique, il ajoute « Pour entendre ce que sont des substances, il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister *san l'aide d'aucune chose créée.* » (*Principes* I, 52.) En sort que l'indépendance de la substance n'est pas absolue ; ell ne s'affranchit pas de la subordination à Dieu : elle ne s pose qu'en fonction des autres réalités créées. Mais il e résulte immédiatement que Dieu mérite aussi le nom d substance ; même, son indépendance logique à l'égard d toutes les autres choses est telle que la conception même d sa notion entraîne, avec elle, la nécessité de son existence en cela consiste l'argument ontologique. La substance divin une fois démontrée, en entraîne d'ailleurs une autre ; ca il y a une troisième idée que l'esprit conçoit comme suff samment claire et distincte pour se poser en elle-même constituer une substance : l'étendue. Sans doute, une tell essence ne passerait pas d'elle-même à l'existence ; mais l nécessité absolue qui forme le caractère privilégié de l substance divine, assure maintenant ce passage ; en sor

que trois substances sont finalement posées, possédant du reste des degrés divers d'indépendance : la substance pensante, la Substance divine, la substance étendue.

12. Pour définir d'un mot une semblable attitude philosophique, il faut dire qu'elle substituait, à la prééminence antique de l'être sur la connaissance, le point de vue strictement intellectualiste de la *prééminence inverse de la connaissance sur l'être.* N'était-ce pas vraiment, dans le domaine de la pensée, un de ces bouleversements comparables à ce qu'était, dans la géologie de Cuvier, une révolution du Globe ? La victoire de l'intelligence géométrique sur la pure contemplation de l'Ineffabilité divine brisait, cette fois, toutes les conciliations antérieures, et rejetait résolument les antiques conceptions intermédiaires, qui s'étaient efforcées de ménager encore quelque transition entre des tendances aussi opposées. Pourtant, n'était-ce pas justement ces notions conciliatrices qui avaient permis aux grands organismes philosophiques de la période alexandrine et de la Renaissance, de conserver encore une participation à la vie originelle, en face de l'intelligence qui s'acharnait chaque jour à y introduire, avec la logique de ses idées claires, la détermination et la mort ? Cette vie, en effet, ne la devaient-ils pas à l'intuition de l'unité primitive, à l'Infinité divine dont l'éternelle surabondance était la véritable raison de l'existence des choses, la source profonde de l'apparition de toute substance ?

Une première fois, en face de l'agression du rationalisme grec, l'Infinitisme judéo-orintal, grâce à des transactions de détail et à quelques modifications dans certains organes, avait réussi à sauver l'organisme, sans briser tout à fait la continuité à laquelle il devait le mouvement et la vie. Par la hiérarchie qu'il maintenait toujours entre l'étendue et Dieu en passant par la Pensée, il donnait la vie à toutes deux, en les animant du rayonnement et de la procession divines. Mais quand l'Intelligence eut revendiqué peu à peu

son indépendance, quand elle eut définitivement posé, en face de l'Etre et de la Puissance de Dieu, la suprématie de sa fonction de connaissance, alors l'antique lien avec la vie se trouva soudain rompu : ce ne pouvait être que la mort de la pensée philosophique.

De fait, en dépit de sa cohérence extérieure, de l'enchaînement géométrique de ses diverses pièces, ce n'était guère qu'un cadavre que présentait le cartésianisme : toute vie vraiment profonde en avait abandonné un à un les organes. Pouvait-il en être autrement dans un système où tout se ramenait à un froid développement mathématique, à un déroulement de fonctions dans l'étendue, et d'idées pures et inertes dans la pensée ?

Plus d'activité, désormais, dans les deux substances fondamentales : seulement deux substrats immobiles éternellement indépendants et inconciliables. La pensée est une notion toute statique, incapable de rendre compte, par une action quelconque, de la production des phénomènes mentaux : c'est une conception de l'esprit, une idée claire et distincte. La notion d'étendue est aussi statique que celle de la pensée, c'est une idée claire encore, le substrat de l'intelligibilité de la matière ; les deux substances sont destinées à demeurer perpétuellement en repos, et si elles paraissent manifester une certaine activité, cette activité leur est surajoutée du dehors : à la matière, sous forme de mouvement donné par Dieu, à la pensée, sous forme de volonté, la volonté étant conçue comme une faculté indépendante de l'entendement, comme le seul lien qui unisse l'homme à Dieu, en le faisant participer en quelque façon de sa puissance. Seule, en effet, la volonté est infinie dans l'homme, comme elle l'est en Dieu; par le pouvoir qu'elle nous donne de répondre librement oui ou non à toutes les questions, elle symbolise, dans l'esprit humain, l'acte divin, essentiellement libre lui aussi, de la création de la vérité.

Mais, répétons-le, ce n'est là qu'une pièce surajoutée, une sorte d'épiphénomène de l'entendement, la concession qu'il

fallait tout de même faire à la vie pour réchauffer la froide armature conceptuelle de la doctrine, pour lui donner le mouvement et l'action. C'était la revanche de l'être sur le connaître, revanche bien faible d'ailleurs, car ce Dieu auquel DESCARTES demandait d'animer, par sa volonté, la matière et l'esprit, il ne savait pas le concevoir autrement que du point de vue de l'intelligence pure ; aussi n'établissait-il entre l'entendement humain et l'Entendement divin qu'une différence de degré et non de nature, comme le nombre trois, par exemple, diffère du nombre infini.

Il est vrai qu'une philosophie qui partait de l'esprit de l'homme et de la suprématie absolue de sa connaissance, s'interdisait, par avance, de prendre de Dieu autre chose qu'une notion toute humaine. Dieu était seulement un Entendement beaucoup plus extensif, capable de saisir, dans le monde, des relations mathématiques infiniment plus complexes que celles qui étaient accessibles au commun des hommes. Il restait, avant tout, meilleur géomètre et meilleur mathématicien ; mais, comme l'indiquait GASSENDI, il y avait moins de distance entre l'homme et Dieu qu'entre un éléphant et un ciron. Comme nous sommes loin de SPINOZA et de sa fameuse comparaison de la science humaine avec la Science divine ! Non seulement l'intelligence du Dieu de SPINOZA diffère de celle de l'homme, plus que l'éléphant du ciron, mais il n'y a pas plus de rapport entre elles qu'entre le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant. Cela suffit à marquer, dès maintenant, la distance qui va séparer les deux systèmes, et aussi l'effort de SPINOZA pour rendre à l'organisme cartésien la vie qui lui manquait, en puisant cette vie à la source originelle, à la puissance de l'Etre infini.

Déjà, cependant, DESCARTES avait senti ce besoin d'en appeler à « l'être » pour rendre raison du « connaître » ; il avait compris que le fait de « *concevoir* » la substance comme se suffisant à elle-même et n'ayant besoin d'aucune autre chose pour exister, n'était pas un critérium absolu

susceptible de justifier son existence: il avouait la nécessité de recourir à Dieu, pour gonfler d'âme et de vie la notion toute statique de la substance. Après l'avoir définie du point de vue de son intellectualisme: « une chose qui est capable d'exister par soi», il est obligé d'ajouter, quand il veut passer du domaine de la connaissance à celui de l'être: « une chose qui ne peut exister que si elle est créée par Dieu ». *(Cf. III*[e] *Médit. A. T.*, t. IX, p. 35, et *Abr. des Médit.*, p. 10) et dans les *Principes de la Philosophie* il va jusqu'à reconnaître « qu'à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit véritablement substance ». *(Princ.* § 51). La notion de substance, en d'autres termes, « n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures ».

Ainsi, au sein du cartésianisme lui-même, se manifestait déjà la désadaptation de la pensée philosophique, par suite de la brusque rupture d'équilibre que venait de produire la victoire de l'intelligence sur la vie, du principe de la détermination conceptuelle sur l'ineffabilité et le caractère insondable de l'Etre vrai. Que fallait-il, dès lors, pour insuffler à l'organisme une vie nouvelle ? Simplement réintégrer dans la substance, l'élément de puissance que DESCARTES en avait éliminé. Il fallait voir que la notion de substance n'impliquait pas seulement un rapport de sujet à attribut, une relation rien qu'intelligible entre un substrat immobile et des propriétés en quelque sorte géométriques, mais un rapport de cause à effet entre une activité vivante et productrice et les résultats de sa causalité dynamique. Il fallait, en un mot, à la place du point de vue *statique* qui était celui de la philosophie scientifique nouvelle, restituer l'ancien point de vue *dynamique* qui avait été celui des systèmes vraiment vivants de l'Antiquité, de ceux qui demandaient à l'intuition de l'Infinité divine et de sa surabondance le secret de la production des êtres de l'Univers. Le Cartésianisme devait mourir, parce que la révolution dont il était issu l'avait détaché de la source même de la Vie.

LIVRE II

L'Evolution Ontogénétique.

CHAPITRE PREMIER

Le Thème directeur de l'Adaptation.

13. Après un semblable bouleversement de la pensée, il fallait procéder, ainsi que le pensait CUVIER à une création nouvelle, du moins à une *réadaptation*. Il fallait reconnaître que la puissance d'exister n'appartient pas à « ce qui peut être connu par soi » mais à ce qui possède réellement le pouvoir de se produire soi-même. Telle était la véritable conception de l'indépendance, et la définition de la substance. En d'autres termes, au lieu de se définir par le « substrat », la substance, comme le Dieu de l'Infinitisme antique, devait se définir par la causalité ou la force, par la fécondité créatrice, ou, comme le disait PLOTIN, par la *surabondance*. A cette condition seulement, la pensée retrouverait sa vie perdue.

SPINOZA le comprit, et ce fut sur cette critique de la substance et ce retour au souffle judéo-oriental, qu'il édifia sa philosophie. Or, un tel changement d'orientation, il ne pouvait mieux le marquer que par la façon justement dont il commençait son *Ethique,* en posant, avant même la définition de la substance, la notion de la « *causa sui* ». De la

sorte, il pouvait définir ensuite la substance : « ce qui est en soi et est conçu par soi », parce que le second caractère, « est conçu par soi », au lieu d'être présenté, ainsi que dans le cartésianisme, comme la condition du premier, apparaissait maintenant au contraire comme sa conséquence. Par un renversement du point de vue cartésien, l'être redevenait le fondement et la raison de la connaissance : avant d'être « conçue par soi », la substance « était en soi », à la façon d'une « *causa sui* ».

Est-ce à dire que SPINOZA se bornait à abandonner DESCARTES, pour revenir tout simplement au thème antique, à la conception plotinienne de l'Infinité divine, et à la hiérarchie de la procession qu'elle semblait devoir entraîner à sa suite ? Ce serait oublier que le temps influe sur tout ce qui est vivant, et qu'aucune pensée, pas plus qu'aucun organisme, ne peut remonter le cours du temps, pour revenir coïncider avec sa source. Une atmosphère nouvelle s'était créée, qui imposait à l'esprit certaines attitudes et certaines façons de voir nouvelles. Si SPINOZA retournait à l'idée judéo-orientale de la Divinité, il ne pouvait, pour autant, faire table rase des innovations cartésiennes, surtout de la conception paralléliste de l'étendue et de la pensée, que venait d'introduire la mathématisation générale de l'Univers. Au lien de causalité qui unissait jadis l'âme et le corps, elle substituait maintenant un rapport de correspondance ; l'intégralité de la substance pensante devenait parallèle à l'intégralité de la substance étendue. Par là, l'étendue se dégageait des bas-fonds ténébreux où la laissait plongée l'émanatisme plotinien, pour s'élever au niveau même de la pensée, au même rang que cette dernière : ainsi l'exigeait la Géométrie analytique. Contester la valeur et la place nouvelles de l'étendue, n'était-ce pas contester la valeur et la fécondité absolues de la méthode mathématique ?

Mais voici qu'une conséquence surgissait, aussi singulière qu'inattendue : du moment que la pensée et l'étendue étaient mises sur le même rang, les rapports de Dieu avec

l'étendue allaient devenir les mêmes que les rapports de Dieu avec la pensée. Comme on était amené, en fin de compte, à fonder les mathématiques en Dieu, c'est-à-dire à le considérer comme l'Entendement suprême capable de penser toutes les relations quantitatives de l'étendue, ne fallait-il pas, de toute nécessité, mettre cette étendue en Dieu ?

Sans doute, DESCARTES n'avait pas formulé explicitement une conclusion aussi paradoxale ; mais la tendance naturelle de son système y conduisait invinciblement ses successeurs. Le cartésianisme, en effet, impliquait une conception de la Divinité que n'avait pu connaître aucune des doctrines de l'Antiquité. Après PLOTIN, le Christianisme avait emprunté à la tradition judaïque, pour la transmettre à l'Occident, la notion du Dieu Infini et Parfait : c'est celle que DESCARTES accueillit dans sa philosophie. Mais, au contact de son intellectualisme, les mots se recouvraient d'un sens nouveau. S'il est vrai qu'Infinité, contrairement à l'esprit grec, était synonyme de perfection, cette perfection, en revanche, semblait toujours se poser en termes logiques, comme dans le rationalisme de PLATON ou d'ARISTOTE. Avant d'être le Créateur de la *Genèse*, le Dieu de DESCARTES est géomètre et mathématicien ; aussi n'est-il plus l'Etre ineffable et Tout-Puissant, mais le parfait calculateur ; c'est moins peut-être sa fécondité créatrice qui est inépuisable que son Entendement et sa Science : il est le plus parfait des géomètres, parce qu'il connaît toutes les relations qui existent dans l'étendue. Et LEIBNIZ surenchérira encore : non seulement il connaît toutes les relations existantes, mais encore toutes les relations possibles, toutes celles qui pourraient exister.

Un tel Dieu est évidemment personnel ; mais, ici encore, les mots ont-ils conservé le même sens ? Il s'agit cette fois d'une « Conscience personnelle », c'est-à-dire d'un sujet de connaissance, d'un Entendement individuel. Mais quelle différence avec la personnalité de Jahveh ! Car il était personnel aussi, le Dieu des anciens Hébreux ! Il était la

personnalité la plus riche, la plus pleine, la plus féconde, la plus jalouse même qui soit au Monde ! Mais il était Toute-Puissance bien plutôt qu'omniscience, et quand il disait, en parlant de son Infinité : « Je suis Celui qui est », c'est peut-être moins sur la première partie que sur la seconde qu'il mettait l'accent; il insistait davantage sur l'Immensité sans bornes de son Etre objectif que sur la conscience subjective de son Individualité.

Ne soyons pas étonné d'une semblable nuance. Le passage de l'objet au sujet, aussi bien dans le développement de l'humanité que dans l'histoire de l'individu, est un processus qui n'apparaît qu'assez tard dans l'évolution ; il implique une sorte de déchirement dans l'être, un détachement de la conscience, analogue à ce qui se produit chez l'enfant, quand son moi semble se séparer de la réalité objective extérieure. Ainsi en allait-il de la pensée antique par rapport à la pensée moderne. L'Ame platonicienne est de la nature de l'Idée ; elle est une sorte de « chose », comme la Pensée suprême d'Aristote, qui se pense elle-même, est plutôt objet que sujet de connaissance.

Mais la substitution du point de vue de la quantité à celui de la qualité dans la science cartésienne, entraînait le détachement et l'apparition de la conscience, car une relation quantitative n'existe que pour un sujet qui la conçoit ; en sorte que l'entendement, en devenant la faculté d'établir des rapports, laissait évidemment en dehors de lui, comme une réalité étrangère, les termes entre lesquels il établissait ces rapports. L'Antiquité, qui concevait la rationalisation des choses sur le type du concept qualitatif, c'est-à-dire de l'objet, plutôt que sur le type de la relation quantitative ne pouvait par suite qu'ignorer un tel point de vue.

L'entendement cartésien, au contraire, était un entendement-sujet, et son Dieu, nous l'avons vu, n'était autre chose que ce même entendement humain, doué seulement de facultés infiniment plus étendues. Ce Dieu tout anthropo-

morphique n'était qu'une extension de la personnalité humaine, une Conscience où toutes les idées confuses se transposaient en idées claires, mais qui demeurait toujours accessible à l'esprit humain, puisqu'il suffisait de prendre les qualités qui sont dans l'homme en les élevant à l'infini.

14. Qu'allait-il arriver, dès lors, quand la philosophie de DESCARTES serait aperçue par un penseur imbu, par avance, d'une conception tout orientale du Dieu infini, d'un Dieu qui écrase l'homme par sa Toute-Puissance insondable, plutôt qu'il ne le domine par sa Science? quand le Jahveh biblique, en d'autres termes, serait envisagé à travers l'intellectualisme cartésien ? Nous avons déjà vu ce qu'avait donné, chez PLOTIN, la notion orientale de l'Infinité divine, interprétée à la lumière du rationalisme grec, c'est-à-dire des *Idées-choses*, de la Pensée-objet d'un PLATON ou d'un ARISTOTE. On aboutissait aux νοητά, à la détermination, par trois hypostases, de l'Infinité des Puissances intermédiaires, à la conception de l'étendue, non pas même comme la dernière hypostase, mais comme une chose informe et ténébreuse, le degré ultime du rayonnement de l'émanation. Demandons-nous maintenant ce qui allait arriver quand, partant de cette même Infinité divine déjà aperçue une première fois à travers la Pensée-objet des Grecs, on la considérerait, dans une deuxième réfraction, à travers la pensée-sujet de DESCARTES, par suite à travers la conception correspondante de l'étendue ?

Cette deuxième réfraction, essentiellement originale, on le voit, puisque jamais elle n'avait pu apparaître encore dans l'histoire de la philosophie, ce fut la « vision spinoziste ». Tout l'effort de SPINOZA fut d'interpréter dans l'esprit cartésien, en tenant compte de la notion nouvelle de l'étendue et aussi de la pensée, l'Infinitisme divin ou plutôt le mélange d'Infinitisme et de Personnalité divine qui constituait, à proprement parler, la tradition judéo-orientale. De cette tradition, PHILON et PLOTIN avaient présenté une

transposition initiale dans le rationalisme grec ; et la Scolastique juive avait continué leur œuvre et leur orientation à travers tout le Moyen-Age. Deux systèmes surtout incarnaient à ce moment la transposition, deux systèmes dont s'était nourri profondément SPINOZA. Le courant juif, passant à travers le rationalisme d'ARISTOTE, avait donné la philosophie de MAÏMONIDE, comme, à travers le rationalisme de PLATON, il venait de produire la philosophie de LÉON L'HÉBREU.

C'est d'une telle réfraction de la source primitive que partit SPINOZA. Mais le fait même qu'il y avait eu précédemment réfraction, montre assez combien il serait faux de se demander si ce dernier philosophe est un disciple direct soit de MAÏMONIDE, soit de LÉON L'HÉBREU, à plus forte raison de chercher, comme l'ont fait certains interprètes, à le dériver immédiatement d'ARISTOTE ou de PLATON. SPINOZA ne pouvait être ni l'un ni l'autre, pour cette raison bien simple que le même motif qui, dès l'origine, l'avait séparé de DESCARTES, avait séparé radicalement, avant lui, les deux penseurs juifs de leur modèle grec correspondant. Ce que MAÏMONIDE eût reproché à ARISTOTE, comme LÉON L'HÉBREU à PLATON, n'était-ce pas justement ce que SPINOZA, au rapport de TSCHIRNHAUS, reprochait à DESCARTES, d'avoir commencé par l'esprit, au lieu de commencer par Dieu? Là-dessus, l'auteur de l'*Ethique* ne pouvait se séparer de ses initiateurs juifs ni abandonner leur postulat : il en faisait, au contraire, le point de départ de sa propre spéculation. Seulement, cette première synthèse, il allait être amené à l'accommoder à la nouvelle ambiance philosophique, dont le cartésianisme venait d'imprégner la pensée, car le point de vue mathématique de DESCARTES imposait à tous les problèmes anciens une forme nouvelle qui en modifiait profondément la solution. Il substituait désormais le *parallélisme* de la pensée et de l'étendue à l'*infériorité* de cette étendue, que réclamait justement la tradition antique. De par sa conception géométrique de l'Univers, DES-

CARTÉS devait placer l'étendue en Dieu, du moins la mettre, au regard de Dieu, sur le même rang que la pensée. L'Infinitisme divin, au contraire, et la perfection non plus logique mais ineffable du Dieu premier, défendait de souiller cette perfection par le contact d'une étendue, si mathématique fût-elle.

La position apparaissait, d'emblée, comme nettement contradictoire. Mais SPINOZA ne pouvait manquer, d'autre part, de chercher à tout prix un terrain de conciliation. Tout concourait à l'y amener. D'un côté, au souffle hébraïque de la synagogue, la Toute-Puissance de Jahveh, sa Personnalité débordante combinée avec son Infinité ineffable, n'avait cessé de demeurer à ses yeux un postulat, un acte de foi, une catégorie vitale de son esprit. Mais, en présence de la découverte cartésienne et de ses merveilleux résultats, il était séduit, en revanche, fasciné même, comme les meilleurs penseurs de l'époque, par les vertus démonstratives de la méthode nouvelle. Lui aussi se demandait comment, sur des bases si solides, on n'avait rien fondé de plus assuré. Il se disait que rien de ce qui était vrai ne devait pouvoir échapper à un raisonnement mathématique. Or la Toute-Puissance de Dieu était la Vérité même, le Dogme par excellence ; rien au monde n'était en dehors de son Infinité ; ne devait-on pas, dès lors, pouvoir démontrer mathématiquement, à la fois, son existence et l'expansion de sa causalité ? Ne devait-on pas, en d'autres termes, prouver géométriquement que la substance infinie existait nécessairement, et que, d'elle, découlaient toutes les existences de l'Univers ? Cette extase des Alexandrins, cette vision ineffable du Dieu biblique, n'allait-elle pas être établie désormais par un raisonnement irréfutable ? Et ce salut individuel, cette éternité qui hantait son âme, SPINOZA n'allait-il pas immédiatement la vivre ? Ne serait-il pas certain, cette fois, de l'avoir atteinte, puisqu'il lui serait possible d'en donner une démonstration mathématique ? Dépassant, certes, PLOTIN et MAÏMONIDE, il pourrait dire qu'il

avait atteint l'Essence dè Dieu ; il pourrait le prouver « *more geometrico* ». Quel couronnement pour sa vie et pour sa doctrine !

Or, pour un philosophe imprégné de cartésianisme, ce retour à la pensée alexandrine était une entreprise difficile entre toutes. Pour adapter l'idée ancienne aux nouvelles conditions d'existence, il fallait des organes nouveaux, en tout cas un usage nouveau d'organes anciens. L'organisme, d'ailleurs, ne se trouverait certainement pas adapté du premier coup ; après les tiraillements et les contradictions, inséparables d'un changement aussi brusque, ne faudrait-il pas une lente accommodation et une élaboration profonde de la pensée ? La difficulté la plus grande ne serait-elle pas surtout d'enserrer la vie initiale dans les pinces de la déduction géométrique ; le mécanisme cartésien n'allait-il pas tuer à sa source l'Infinie Fécondité créatrice de Jahveh ? Car il ne faut pas oublier que si DESCARTES partait de l'esprit, c'est-à-dire du principe de la déduction mathématique, SPINOZA partait de Dieu, c'est-à-dire du principe même de la vie et de la libre surabondance.

Il en résultait que la tâche la plus délicate serait le passage de Dieu au monde. Nous avons vu comment la philosophie antique avait résolu le problème : Dieu, ou les Idées dont il est la synthèse, représente en quelque sorte, concentrées dans une immobilité éternelle, les choses qui changent dans le monde ; son Eternité est la réalité véritable, et c'est l'apparition de la *matière* qui engendre ou qui déclanche le devenir ; c'est la matière qui fait que les Idées ne peuvent pas rester immuables, que la forme est impuissante à se réaliser en acte. Par la matière, s'opère la rupture d'équilibre initiale, qui précipite l'être vrai dans le devenir, c'est-à-dire dans une forme d'existence inférieure, dont le principe, qui est désormais le temps, ne représente plus, suivant la forte expression du *Timée*, qu'une « image mobile de l'éternité ». De même, dans la conception émanative des Alexandrins, puisque le monde découle de Dieu, la durée, comme

l'étendue, est un affaiblissement de l'éternité. C'est la matière seule, la ὕλη, qui marque dans la pensée antique, *l'écart entre l'éternité et le temps*, entre Dieu et le Monde.

Or voici que cette matière, cette pure « potentialité » de Platon et d'Aristote, Descartes *semble l'avoir éliminée pour toujours*. Elle est devenue, une fois dépouillée de ses qualités, une étendue géométrique, c'est-à-dire une substance qui, au regard de Dieu, est parallèle à la pensée. Comment va-t-on expliquer, dès lors, le passage de « l'essentiel » à « l'accidentel », de l'Eternité de Dieu au devenir du Monde ? Comment accommoder la notion cartésienne de l'étendue avec le rôle qu'elle jouait dans l'Antiquité, quand elle expliquait justement cette transition de l'éternité au temps, de *l'essence* immuable à *l'existence* changeante, perpétuellement mobile dans la durée ?

Ce sera le problème capital que Spinoza aura à résoudre ; ce sera le « pivot » de son système. Quelle conception faudra-t-il désormais se faire du Dieu Tout-Puissant de la tradition judaïque, pour replacer en lui l'étendue de la matière, — car sa Toute-Puissance exclut la présence, en dehors de lui, d'une forme quelconque de la réalité, — et faire, en même temps, que cette étendue continue à rendre compte de l'affaiblissement de l'Essence divine dans l'acte de la Création? D'une façon plus précise, — car on ne saurait trop insister sur un point aussi capital — : *il s'agit d'adapter la conception alexandrine de l'étendue, affaiblissement de l'Essence divine, et rendant raison, par là, du passage de Dieu au monde, ou encore de l'éternité à la durée, avec la notion cartésienne de l'étendue, lieu et siège des rapports mathématiques dans l'Entendement divin*.

D'une part, en effet, la notion tout anthropomorphique du Dieu cartésien de l'entendement, exigeait que pensée et étendue fussent parrallèles à ses yeux, d'autre part, l'Infinité du Dieu judéo-oriental reléguait cette étendue bien loin de lui, au degré le plus lointain de son rayonnement. Pourtant, si éloignée qu'elle fût de son Essence dans l'échelle

de la procession, l'étendue devait faire partie de son existence : le postulat de l'Infinité défendait de concevoir, contrairement à l'affirmation courante de DESCARTES, qu'aucune réalité substantielle pût exister et trouver place en dehors de Dieu.

Telle était la position contradictoire qui s'offrait à SPINOZA : mettre l'étendue en Dieu, dans l'éternité de son Essence, et en faire en même temps le domaine des choses créées, finies et temporelles, c'est-à-dire la reléguer au terme de sa procession, comme le périssable par rapport à l'éternel. Le problème était, en d'autres termes, la transposition, en panthéisme mathématique, de l'ancien panthéisme d'émanation. Le point de vue de l'émanation impliquait une *hiérarchie* des êtres, qui permettait de maintenir jusqu'au bout la vie originelle, en l'irradiant dans des puissances de plus en plus obscures ; le point de vue mathématique, au contraire, substituait à cette hiérarchie un *parallélisme* qui en brisait la fécondité vivante. Il fallait pourtant réadapter l'organisme, rendre à la pensée cette vitalité qui lui échappait : SPINOZA essaya de tenter cette adaptation, de concilier DESCARTES et PLOTIN.

15. Nous allons voir qu'il y parvint par l'idée d'une *double émanation.* En premier lieu, pour satisfaire le point de vue judéo-oriental de la Toute-Puissance de Jahveh, on allait assister à une sorte de *création de Dieu par lui-même,* à un déroulement de son Existence dans l'éternité, à partir de son Essence : ce déroulement en laissait s'écouler une infinité d'attributs, qui s'échelonnaient à partir de la Pensée, et dont le dernier ne pouvait être que l'étendue. Mais le Dieu ainsi obtenu n'était, en somme, qu'un Dieu-objet, « *Celui qui est* » dans sa Toute-Puissance, son premier attribut, la Pensée, n'étant encore, comme la Νόησις νοήσεως de l'Antiquité, qu'une Pensée-objet, non une Pensée-sujet.

Pour retrouver la Pensée-sujet, c'est-à-dire justement

l'Entendement cartésien, il fallait, en quelque façon, détacher le sujet de l'objet, par une sorte d'acte analogue à celui qui, dans l'être humain, fait apparaître la personnalité consciente. A ce second processus correspondait la production, par la Nature naturante, de la Nature naturée: Le point capital en était le détachement d'un Entendement-sujet, le Dieu-Conscience de l'intellectualisme cartésien, le Mode privilégié que SPINOZA appelle l'*Intellect-Infini* ou le *Fils de Dieu*, et qui est destiné à servir de fondement à l'intelligibilité des choses, conformément au point de vue nouveau de la mathématique de DESCARTES.

Or, si l'on y regarde de près, c'est la première procession qui suffit à rendre raison de l'autre. Sans doute, au regard de l'Intellect-Sujet de la Nature naturée, *la hiérarchie des attributs, dans la procession de l'Essence divine, se transpose immédiatement en un parallélisme mathématique ;* mais il n'en est pas moins vrai que la raison de l'apparition de cet Intellect est la nécessité de poser, comme l'indiquait DESCARTES, un sujet de Conscience susceptible de penser les rapports quantitatifs dans l'Etendue divine. D'un autre côté, maintenant, l'apparition de l'Intellect-Infini a entraîné le déclanchement de toute la Nature naturée, c'est-à-dire, comme nous le verrons, d'un immense organisme qui se déroule en hiérarchie dans le temps : les éléments ultimes en sont précisément des fragments de l'étendue matérielle, c'est-à-dire d'une étendue qui, de degré en degré, a *procédé*, à titre de mode, à partir de l'Etendue-attribut originelle.

N'est-ce pas la preuve, que l'Etendue-attribut devait occuper, dans la hiérarchie de la Nature naturante, le même degré inférieur qu'elle occupe dans la hiérarchie correspondante de la Nature naturée ? N'est-ce pas assez dire aussi que c'est à la place inférieure de l'Etendue-attribut, que la Nature-naturée doit de se dérouler de plus en plus dans le temps, en modes toujours plus finis et périssables, jusqu'à ces modalités ultimes de l'étendue qui représentent le dernier degré de l'abaissement des êtres, et dont l'existence

essentiellement changeante et transitoire n'a d'autre fondement que sa participation lointaine à l'éternité de l'Etendue-attribut ?

Nous revenons ainsi à l'idée antique : Dans le panthéisme mathématique de SPINOZA, comme dans l'émanatisme alexandrin, la matière demeure, en définitive, la raison cachée qui rend compte du passage de l'éternité au temps ou de l'essence à l'existence. Au sein de la Nature naturante, elle rend compte de l'abaissement progressif des attributs dans la Procession de l'Existence éternelle de Dieu ; mais cet abaissement dans l'éternité, à son tour, se transpose, dans la Nature naturée qui en découle, en un abaissement de l'existence dans la durée, sous des formes de plus en plus limitées et périssables.

Telle est, semble-t-il, la façon dont SPINOZA a cru pouvoir opérer la conciliation et résoudre le problème. Le point de départ est l'idée d'une double procession, dont l'une est la raison et le fondement de l'autre :

1). Dans un premier moment, *l'Essence de Dieu engendre son Existence,* en laissant découler d'elle une infinité d'attributs disposés en hiérarchie.

2). Dans un second moment, *l'Existence de Dieu produit celle du monde,* en laissant découler, à son tour, de chacun de ces attributs, les modes correspondants de la Nature naturée, nécessairement échelonnés par là suivant la même hiérarchie.

Examinons successivement ces deux processus, et demandons-nous si leur synthèse constituait bien un organisme viable et suffisamment adapté, susceptible de redonner la vie à la pensée philosophique.

CHAPITRE II

La détermination de l'Etre originaire. L'Essence divine et son passage à l'Existence.

16. « La philosophie vulgaire commence par les créatures, celle de DESCARTES par l'esprit humain, mais celle de SPINOZA par Dieu ». Telle est la façon dont nous avons défini, par opposition à l'intellectualisme cartésien, la méthode spinoziste. Cette méthode, nous le savons, avait sa source profonde dans l'inspiration judaïque de la doctrine, dans le sentiment inné de l'infinité divine qui animait par avance son fondateur. Voilà pourquoi certains modes de démonstration manquent parfois de précision, précisément parce que deux procédés fondamentaux s'y enchevêtrent à tout moment.

D'une part, SPINOZA est en quelque sorte *idéaliste,* en ce sens que la pensée demeure la seule route qui nous permette d'appréhender l'être : il est d'ailleurs trop pénétré de l'éducation cartésienne pour séparer la vérité de la conception des idées claires. Mais, d'autre part, un *dogmatisme absolu* reste le point de vue qu'il n'abandonnera jamais : la prédominance de l'être sur la connaissance s'impose à son esprit, dès l'origine, avec la netteté et la vigueur d'un axiome. Dieu, l'Etre souverainement réel, en dehors de qui rien n'existe, s'affirme par sa Toute-Puissance, bien avant d'être saisi par l'entendement. Aussi tout l'effort de SPINOZA sera-t-il de substituer à la philosophie cartésienne de l'entendement, sa propre philosophie de

l'être, son dogmatisme substantialiste, qui n'est à ses yeux qu'une expression du dogme traditionnel de l'Infinité de Dieu.

Cette distinction du point de vue idéaliste, issu du cartésianisme, et du point de vue dogmatiste, hérité de la tradition judéo-orientale, est le point de départ de toute interprétation du spinozisme. C'est pour avoir considéré l'un ou l'autre exclusivement que la plupart des interprètes ont été conduits à voir dans SPINOZA, soit un pur cartésien, soit un penseur absolument opposé à DESCARTES. En réalité, comme nous l'avons déjà indiqué, les deux points de vue, loin de s'exclure, se concilient parfaitement ; seulement ils correspondent à deux moments successifs dans la création des divers organes de la pensée spinoziste. Le point de vue du connaître est évidemment premier pour l'entendement humain ; mais il n'apparaît que dès l'instant où l'Intellect-sujet, en se détachant du Dieu-objet, a donné naissance à la Nature naturée et à son écoulement de la Nature Naturante. En revanche, du point de vue de la Nature naturante, c'est-à-dire de l'objet, l'affirmation du dogmatisme absolu est fondamentale : la position de l'*être*, indépendamment de la connaissance que nous en prenons, est première en soi, elle a lieu une fois pour toutes, à l'origine du système, dans l'absolu.

Tel est le sens de l'opposition que LOUIS MEYER établit, dans la *Préface des Principes de Philosophie cartésienne*, entre ce qu'il appelle la *méthode analytique* et la *méthode synthétique :* « DESCARTES distingue à la fin de la Réponse aux Deuxièmes Objections, deux sortes de démonstration apodictique, l'une par Analyse, qui montre la vraie voie par laquelle une chose a été inventée méthodiquement, et comme a priori ; l'autre par la synthèse qui se sert d'une longue suite de définitions, de demandes ou d'axiomes, de théorèmes et de problèmes, afin que, si on lui en nie quelques conséquences, elle fasse voir comment elles sont contenues dans leurs antécédents, et qu'elle arrache ainsi

le consentement au lecteur, tout obstiné ou opiniâtre qu'il puisse être.

« Bien que, dans l'une et l'autre manière de démontrer, se trouve une certitude s'élevant au-dessus de tout risque de doute, elles ne sont cependant pas toutes les deux également utiles et commodes pour tous. Car la plupart des hommes, n'étant pas versés dans les sciences mathématiques, et ignorant ainsi complètement et la méthode par où elles sont exposées (Synthèse) et celle par où elles sont inventées (Analyse) ne peuvent ni saisir pour eux-mêmes, ni expliquer aux autres les choses apodictiquement démontrées dont il est traité dans ces livres... Pour leur venir en aide, j'ai donc souvent désiré qu'un homme, également exercé à l'ordre Analytique et au Synthétique, très familier avec les ouvrages de DESCARTES, et connaissant à fond sa philosophie, voulût bien se mettre à l'œuvre, disposer dans l'ordre synthétique ce que DESCARTES a présenté dans l'ordre analytique et le démontrer à la façon de la géométrie ordinaire. *(Préf. des Pr. de Phil. Cartés.* V.-L., t. III, p. 109, tr. *App. I,* p. 295).

Voilà donc, sur le principe même de sa méthode, SPINOZA nettement opposé à DESCARTES. DESCARTES en effet, dans ses *Réponses aux 2es objections,* insistait particulièrement sur la supériorité de la méthode analytique, surtout pour ce qui regarde la métaphysique ; or cette analyse était celle que mettait en jeu son « Algèbre » philosophique, par opposition à la méthode synthétique d'EUCLIDE et des Anciens, qu'il rejetait comme insuffisante.

Que fait au contraire SPINOZA ? Il prétend retourner au point de vue des Anciens : « Cela revient à ce qu'ont dit les Anciens : que la vraie science procède de la cause aux effets » *(Int. Em.* V.-L., t. I, p. 27. *App. I,* p. 266). Là est justement le sens profond de la méthode spinoziste ; si elle consiste plutôt dans une synthèse, c'est que le point de départ de la synthèse est moins une idée pure et abstraite qu'un être doué de causalité. Arrêtons-nous un instant sur

autre chose que des concepts, parce que les données du problème se réduisaient, en fin du compte pour lui, d'une part à l'idée claire de la pensée, d'autre part à l'idée claire de l'étendue, et qu'entre ces deux idées il ne pouvait y avoir aucune commune mesure, il demeurait impuissant à rendre compte, en quelque façon, de leur correspondance.

La notion cartésienne de l'*explicabilité,* en effet, en ramenant tout le réel à des idées claires et distinctes, impliquait que chaque ordre de choses ne pouvait être rendu explicable qu'en le rattachant à son idée : les phénomènes de la pensée à l'idée de la pensée, les phénomènes de l'étendue à l'idée de l'étendue. Pour expliquer, il faut définir, c'est-à-dire disjoindre, désunir, isoler dans les limites d'une idée claire. Comment, dès lors, la jonction de deux idées, leur union intime pourrait-elle devenir intelligible ?

Ainsi en va-t-il de l'âme et du corps : leur union, par hypothèse, échappe à toute explication ; elle est un fait irréductible, dont on ne saurait rendre raison, pas plus que l'on ne saurait expliquer, du point de vue même de la philosophie cartésienne, cette correspondance de la géométrie et de l'algèbre qui constitue précisément la géométrie analytique. L'imagination déroule dans son plan les figures géométriques, l'entendement, daus le sien, les fonctions algébriques, mais les deux domaines restent parallèles et ne peuvent à aucun moment interférer : le mécanisme intime de leur union est aussi inexplicable que l'union de l'âme et du corps, si bien que le fait seul d'en chercher une explication dans le cartésianisme, impliquerait tout simplement une méconnaissance fondamentale de son point de vue initial. Par son impuissance à pénétrer dans la sphère de l'être, DESCARTES s'est condamné à ne jamais sortir de l'idée pure pour rendre raison du réel et de la vie.

Par là se manifestait l'insuffisance de sa méthode analytique : il eût été légitime, sans doute, de partir de la pensée ou même de la conscience humaine, puisque c'était le fait primitif qui s'offrait à la spéculation ; mais ne fallait-il pas

ensuite rattacher cette pensée-individuelle, cette pensée-sujet à une pensée-objet, c'est-à-dire à une réalité véritablement substantielle susceptible d'en fonder et d'en garantir l'objectivité ? A cette condition seulement, on pouvait dire que le passage était effectué du connaître à l'être : au terme de l'analyse de l'idée on trouvait l'être, dont la solide réalité offrait, cette fois, à la synthèse un point de départ infiniment riche et infiniment fécond.

Descartes, il est vrai, avait bien fait de sa pensée initiale une substance ; mais comme il n'avait pu s'empêcher, en dépit de ses explications embarrassées, de concevoir simplement la substance, à la manière scolastique, comme le sujet passif qui sert de support aux divers attributs, il se trouvait bien vite dans l'impossibilité de relier cette substance pensante humaine à la Substance divine. Il n'avait pas osé pousser jusqu'au bout cette affirmation que la subsistance par soi, et non la subsistance en soi, caractérisant l'existence substantielle, il en résultait qu'il ne pouvait y avoir dans le monde qu'une seule substance, la Substance divine ; la « subsistance par soi », en effet, exigeait beaucoup plus que la notion passive de substrat ; elle impliquait une idée nouvelle, l'idée de causalité, ou pour mieux dire l'infinie fécondité de la vie créatrice.

La conséquence était énorme : au lieu d'apparaître comme le soutien inerte des attributs, la substance apparaissait comme leur cause productrice, la source d'où ils émanent. Dans tous les cas, on tenait vraiment le point de départ de synthèse, et l'on pouvait être assuré que, sur un tel point d'appui, jamais on ne serait exposé à bâtir vainement dans l'abstrait. L'union des substances notamment, la synthèse de la pensée et de l'étendue, loin de se réduire à l'éternelle opposition de deux idées irréductibles, se révélait comme le fait le plus immédiatement explicable, puisqu'il se bornait à traduire l'existence même de la Substance, la nécessité pour elle de s'épancher librement et, par là, de s'exprimer en une infinité d'attributs.

Aussi, tandis que la tentative de déduction cartésienne était destinée à échouer, parce qu'elle mettait à ses origines de simples notions abstraites, irrémédiablement dissociées, incapables dès lors de reconstituer par leur union dans la suite un être concret et vivant, au contraire une philosophie qui bien vite se serait élevée à la vie, à la Substance-Cause, pouvait aisément rendre raison de l'être individuel, synthèse d'une âme et d'un corps, et cela précisément parce que la Substance infiniment débordante qu'elle atteignait au terme de son analyse, n'était autre chose que l'Individu le plus concret, la Personnalité la plus riche et la plus réelle qui soit.

Cette philosophie fut le spinozisme. En s'installant d'emblée au sein de la fécondité créatrice de la substance, SPINOZA pouvait dire que la méthode synthétique, ainsi que l'exprimait LOUIS MEYER dans sa *Préface des Principes*, prenait entre ses mains un sens et une portée vraiment nouvelles, une signification bien différente de la déduction cartésienne des principes aux conséquences, car l'implication mathématique des notions les unes dans les autres devenait désormais, au sens le plus fort du mort, une *causalité*, ou, pour mieux dire, une *surabondance :* «L 'idée vraie, disait SPINOZA, fait connaître comment et pourquoi une chose existe ou à lieu... Et cela revient à ce qu'ont dit les Anciens, que la vraie science procède de la cause aux effets ». *(Int. Em. loc cit.* V.-L., p. 27, tr. *App.* I, 226).

17. Pourtant, s'il est vrai que la méthode scientifique par excellence soit la progression synthétique à partir de l'Etre-Cause, il n'en est pas moins nécessaire de s'élever tout d'abord jusqu'à cet Etre par une régression analytique qui ait son point d'appui dans l'âme humaine et dans ses sources ordinaires de connaissance. Le problème est capital pour l'intelligence du spinozisme: il est l'équivalent de ce qu'était, chez DESCARTES, la démarche fondamentale du *Cogito.* Cette affirmation célèbre que DESCARTES considérait

comme la première vérité évidente, SPINOZA à son tour, la présente comme un axiome au début du IIe Livre de l'*Ethique :* « L'homme pense ». *(Eth. II, Ax, II).*

Mais, ne nous y trompons pas, la ressemblance n'est qu'apparente ; elle cache les plus profondes divergences. Car cette pensée, que le *Discours de la Méthode* présentait avant tout comme une pensée humaine, SPINOZA en marque nettement la nature dès la Proposition suivante : « La pensée est un attribut de Dieu; autrement dit Dieu est chose pensante ». *(Eth. II,* 1). Voilà pourquoi le « *Cogito* » de SPINOZA, ou plutôt le « *Homo cogitat* » n'est introduit, à l'inverse du *Cogito* cartésien, qu'au second Livre de l'*Ethique,* lorsque le premier livre a déjà traité de Dieu, de sa nature et de ses attributs. Nous voilà donc avertis que la pensée, dans le spinozisme, au lieu de se mouvoir simplement dans le domaine des idées pures, apparaît dès l'origine comme la réalité la plus solide, la plus objective qui soit, puisqu'elle n'est qu'un aspect de la Substance divine elle-même, dont l'âme humaine tout entière n'est qu'une modalité.

Ce fondement de la pensée humaine dans l'attribut divin qui la sous-tend, constitue l'objectivisme intégral de SPINOZA dans sa théorie de la Vérité. Ici encore, cependant, il faut distinguer, dans cette affirmation de l'objectivité du vrai, deux moments successifs. Le premier, correspondant à la méthode analytique, décrit les progrès croissants de l'âme dans son ascension vers l'Etre ; le second, correspondant à la méthode synthétique, garantit à son tour la légitimité de l'opération analytique, en fondant l'accord de la pensée et de l'être non plus sur une influence déterminée de l'objet sur la pensée, mais sur le parallélisme éternel des deux attributs privilégiés de la Substance.

Le *Court Traité* représente à ce point de vue le premier moment de la doctrine, où SPINOZA, n'étant pas entièrement en possession de son idée maîtresse, ou même de sa terminologie définitive, gravit encore les échelons de la dialec-

tique ascendante, et ne peut par suite considérer la connaissance autrement que comme une action des choses sur l'esprit, ou, dans son langage, comme une « passion ». Il faut observer que le Connaître (bien que le mot ait un autre son) est un pur *pâtir*, c'est-à-dire que notre âme est modifiée en telle sorte qu'elle reçoive en elle d'autres modes de penser qu'auparavant elle n'avait pas ». *(C. Tr.* IIe p. ch. 15, tr. *App.* t. I, p. 143.) Il s'ensuit que la vérité n'est que la conformité de la pensée et de son objet : « La vérité est une affirmation ou une négation relative à une chose et s'accordant avec cette même chose ». (ibid. p. 142).

Il est vrai qu'il se présente alors une difficulté : Comment distinguer l'idée fausse de l'idée vraie ? SPINOZA l'examine tout aussitôt : « S'il en est ainsi cependant, il semble qu'entre l'idée vraie et la fausse, il n'y ait aucune différence, sinon que l'une s'accorde avec la chose et l'autre non, et qu'alors l'une et l'autre, qu'elles affirment ou nient, étant de véritables modes de penser, il n'y ait entre elles qu'une distinction de raison seulement et non une distinction réelle... (En d'autres termes) comment l'un peut-il savoir que son concept ou son idée s'accorde mieux avec la chose que l'idée de l'autre ? ». (ibid. p. 142).

La solution de SPINOZA a naturellement quelques analogies avec celle de DESCARTES. Ici, comme là, c'est le même recours à l'évidence : « Celui qui a la vérité ne peut douter qu'il l'a ; celui, par contre, qui est plongé dans la fausseté ou l'erreur peut bien s'imaginer qu'il est dans la vérité, comme quelqu'un qui rêve peut bien penser qu'il veille, mais jamais quelqu'un qui veille ne peut penser qu'il rêve. » (Ibid. p. 143.) C'est que les idées claires, étant *claires par dessus tout,* ne se font pas seulement connaître elles-mêmes, mais par opposition à elles, font aussi ressortir les idées fausses. Quant à la cause pour laquelle l'un a de sa vérité une conscience plus grande que l'autre, c'est que l'idée qui affirme « s'accorde entièrement avec la nature de la chose et est par conséquent plus riche en essence. »

En rester là, cependant, ne serait pas dépasser le point de vue subjectiviste de la dualité de la conscience et de son objet. Au fond, l'explication spinoziste demeure jusqu'ici toute formelle : ne faut-il pas rendre compte de cette correspondance mystérieuse de l'entendement et du réel ? Car, on ne saurait trop le rappeler, le problème de la connaissance se confond avec le problème du salut : le *Court Traité* les pose dans la même indissoluble union. Il n'y a pas deux connaissances, l'une qui explique, l'autre qui sauve ; il n'y a qu'un acte unique de l'esprit qui, en nous amenant peu à peu à la vérité, nous introduit dans l'Etre réel, c'est-à-dire dans l'objet suprême de notre amour. Or c'est précisément dans cet effort de l'entendement pour saisir son objet que l'esprit, pour ainsi dire automatiquement, se libère de lui-même de l'erreur, et en vient à coïncider de façon absolue avec cet objet. Spinoza a résumé cet effort dans sa hiérarchie célèbre des genres de la connaissance, théorie capitale dans le système, puisqu'elle en constitue en somme la seule voie d'accès.

Nous n'insisterons pas ici sur les divergences, plutôt apparentes que réelles, que semble présenter la terminologie, suivant que l'on envisage la doctrine dans le *Court Traité*, dans le *De Emendatione* ou dans l'*Ethique*. Que Spinoza ait distingué tantôt trois, tantôt quatre genres de connaissance, selon qu'il séparait ou non dans la connaissance du premier genre, le simple ouï-dire de l'expérience vague, peu importe à l'esprit même de la classification. Au fond, en dépit d'une légère diversité dans l'exposition, le processus fondamental demeure le passage de la connaissance par l'entendement à la connaissance immédiate ou intuitive, union ineffable du sujet et de l'objet.

C'est un lieu commun, pour la Critique, de comparer cette hiérarchie à l'échelle platonicienne des modes du connaître, telle que nous la présente le VII[e] Livre de la *République*. Pourtant l'analogie semble prendre dans notre interprétation particulière du spinozisme une importance excep-

tionnelle, car elle nous montre le système, dès l'origine, se séparant nettement du cartésianisme pour retourner au point de vue antique, à la vieille idée de la continuité de l'esprit et des degrés de l'âme. Comme il fallait s'y attendre, c'est justement cette échelle de continuité que les Néoplatoniciens mirent en relief chez PLATON pour la transporter dans la philosophie alexandrine, où elle trouvait un cadre merveilleusement adapté pour la recevoir. A leur tour, les Scolastiques juifs s'empressèrent de la développer avec complaisance, si bien que la notion plotinienne de la conversion et de la hiérarchie continue des puissances de l'âme, cette idée que DESCARTES s'était acharné à bannir pour jamais de la spéculation philosophique, se retrouvait maintenant installée, avec toutes ses conséquences, au cœur d'un système qui s'efforçait de conserver, malgré tout, quelque chose de l'esprit cartésien.

Or,il apparaissait d'avance que la conciliation serait malaisée. Tandis que l'originalité du cartésianisme consistait à couper le pont entre la pensée et l'étendue, en supprimant dans l'âme tous les intermédiaires qui pouvaient l'abaisser jusqu'au corps, le retour de SPINOZA à la pensée alexandrine rétablissait brusquement la série des transitions. Il en résultait que SPINOZA, pour justifier l'application à son système de la méthode géométrique de DESCARTES, se mettait résolument dès l'abord en contradiction avec le postulat même de cette méthode, à savoir le parallélisme de la pensée et de l'étendue, que l'inventeur de la géométrie analytique venait de substituer à la conception traditionnelle de leur continuité hiérarchique. Evidemment, c'est à l'opposition de ces deux idées, — que leur irréductibilité fondamentale devait amener nécessairement à se heurter sans cesse dans une doctrine qui prétendait les concilier, — c'est à une telle opposition que l'on doit attribuer les divergences de textes, les explications embarrassées, voire même les exposés contradictoires que l'on rencontre dans cette partie du système spinoziste. Prenons, par exemple, le

Court Traité qui, par la date assez reculée de sa composition, se ressent surtout de ces difficultés et de ces confusions. SPINOZA, tout d'abord, commence par établir la classification suivante :

1° croyance seule, qui se subdivise à son tour en croyance par ouï-dire et croyance par expérience ;

2° croyance droite ;

3° connaissance claire et distincte.

Les deux modes du premier groupe, ne s'appuyant que sur l'imagination, c'est-à-dire sur cette faculté inférieure de l'âme qui est la plus voisine du corps, sont naturellement sujets à l'erreur ; ils correspondent, semble-t-il, aux deux premiers termes de la division platonicienne : l'εἰκασία et la πίστις.

La croyance droite marque un degré plus élevé, car nous pénétrons avec elle dans le domaine de la vérité; elle constitue, à proprement parler, le raisonnement. Mais le terme « croyance » est assez caractéristique, sans doute, pour que SPINOZA tienne à le confirmer dans la suite, en insistant d'une façon nette sur le manque d'objectivité que présente, malgré tout, une telle connaissance. Rappelant la δόξα ἀληθής de PLATON, le défaut capital de la croyance droite est de ne pas atteindre la chose en elle-même, de ne pas nous dire ce qu'elle est réellement, mais seulement ce qu'elle doit être. Sans doute, comme elle s'appuie quand même sur la Raison vraie, sur la διάνοια platonicienne, elle n'est pas, dans son genre, sujette à l'erreur : « car la Raison vraie n'a jamais trompé ceux qui en ont fait bon usage. Cette Raison dit notamment que, par la propriété des nombres proportionnels, cela est ainsi et ne pouvait pas être ni arriver autrement. *(C. Tr.* II, I, tr. App. I, p. 102.)

Mais il n'importe pas moins de remarquer qu'une telle connaissance ne mérite que le nom de *croyance,* « parce que les choses que nous saisissons par la Raison toute seule ne sont pas *vues* par nous, mais nous font simplement connaître, par la conviction qui se fait dans l'esprit, que cela

doit être ainsi et non autrement. » (Ibid. p. 103.) En d'autres termes, comme la διάνοια de PLATON, la croyance droite de SPINOZA, ou la raison discursive, est incapable jusqu'ici de garantir la possession de la vérité, c'est-à-dire l'adéquation de l'idée et de l'être, et cela parce qu'elle continue à se mouvoir dans un plan où le sujet, encore opposé à l'objet, demeure évidemment distinct de lui. L'entendement se meut toujours au milieu d'idées abstraites dont il saisit sans doute un enchaînement théorique, mais sans que rien lui garantisse que cette connexion logique et idéale est, en même temps, une connexion réelle, un ordre objectivement fondé dans la nature.

Que faut-il donc pour légitimer définitivement la connaissance ? Franchir un degré de plus et arriver au mode suprême : la connaissance claire et distincte. Celui qui y est parvenu « n'a plus besoin ni du ouï-dire, ni de l'expérience, ni de l'art de conclure, parce que, par son intuition claire, il aperçoit aussitôt la proportionnalité dans les calculs. » (Ibid. p. 102.) Il s'agissait, en effet, dans l'exemple choisi par SPINOZA, de la recherche de la quatrième proportionnelle à trois grandeurs données. Mais, quelle que soit la chose à connaître, le résultat est le même : l'esprit n'imagine ni ne croit jamais, « il voit la chose même, non par quelque autre, mais en elle-même. » (Ibid. note.) La supériorité de la connaissance claire sur la croyance pure est, par là, incommensurable ; en elle, désormais, aucune erreur, aucune doute ne saurait plus subsister, car elle s'acquiert « non par une conviction née de raisonnements, mais par sentiment et jouissance de la chose elle-même, et elle l'emporte de beaucoup sur les autres. » (Ibid. p. 103.)

Que s'est-il donc passé pour obtenir une telle certitude ? Simplement ceci : on s'est élevé brusquement du plan où le sujet et l'objet s'opposaient encore, au plan suprême où ils s'identifient tous deux dans une union ineffable, dans un contact à la fois instantané et éternel. La solution de SPINOZA est donc catégorique : l'intuition seule réalise la

vérité, parce que, seule, elle objective la connaissance ; par delà l'idée pure, elle nous fait atteindre la chose même, ou plutôt elle nous conduit jusqu'au point même où l'idée coïncide avec son objet.

Ainsi présentée, la doctrine spinoziste dépasse infiniment déjà la théorie cartésienne ; DESCARTES ne voyait guère d'opposition qu'entre la connaissance claire et la connaissance confuse, entre l'entendement d'un côté, les sens et l'imagination de l'autre. Mais l'entendement demeurait jusqu'au bout le sujet individuel qui pense les idées ; à aucun moment il ne se confondait avec l'objet. Il est vrai que, dans les *Regulæ,* DESCARTES lui aussi avait parlé d'une sorte d'intuition des « natures simples ». A y regarder de près, cependant, la différence est grande entre les deux conceptions. La première demeure une vision intuitive de l'idée ou du concept mathématique ; elle n'est pas, comme l'intuition spinoziste, une pénétration absolue de l'être substantiel. Tandis que l'une ne vise à nous apprendre autre chose que la nature en quelque sorte géométrique de l'idée, la façon dont les propriétés se déduisent de la définition, l'autre nous donne le *sentiment* de la causalité de l'être, le sentiment que l'idée, loin d'être une abstraction, une peinture muette sur un tableau, est un être vivant, débordant d'activité et de fécondité productrice.

La conséquence est importante. Alors que l'on n'avait affaire jusqu'au bout, avec DESCARTES, qu'à un processus de connaissance, voici que, chez SPINOZA, le simple passage à l'intuition suffit à transformer cette connaissance en amour : « Pour en venir aux effets, on dira que de la première sortent toutes les passions qui sont contraires à la droite raison, de la deuxième les bons désirs, de la troisième le véritable et pur amour avec tout ce qui naît de lui. » *(C. Tr.,* ibid. p. 103.) C'est cet amour que SPINOZA décrit, en termes éloquents, comme une véritable jouissance mystique. Par opposition au premier genre qui, ne produisant qu'une connaissance confuse, ne peut engendrer que des

passions néfastes pour l'âme, par opposition même au second genre qui, s'il nous fait connaître, il est vrai, le bien et le mal, nous les présente toujours comme des concepts abstraits, ou des « êtres de raison » sans signification dans l'absolu, le troisième degré seul nous fait percevoir « non plus les choses qui sont en dehors de nous, mais les choses qui sont en nous » ; seul il nous fait communier avec la causalité infinie de l'être et, par là, il produit en notre âme l'amour le plus intense et le plus pur.

Or ce résultat n'a été obtenu que parce que l'union intuitive, en effaçant la dualité du sujet et de l'objet, nous a libérés en même temps de tout changement et de toute multiplicité , pour nous introduire au cœur même de l'Unité primitive : « Certains objets, dit Spinoza, sont en eux-mêmes périssables, d'autres impérissables par leur cause ; un troisième est par sa propre force et sa seule puissance éternel et impérissable. Les choses périssables sont toutes les choses particulières qui n'ont pas été de tout temps, mais qui ont pris commencement. Les autres sont les modes universels que nous avons dit qui étaient causes des particuliers. Mais le troisième est Dieu ou ce que nous prenons pour une seule et même chose, la *Vérité.* » *(C. Tr.* II, v, *tr. App.* I, p. 115.)

Voilà la hiérarchie spinoziste : à la base, les existences contingentes du monde sensible, les objets particuliers appréhendés par la partie inférieure de l'âme dans la connaissance du premier genre. Au-dessus, atteints par la connaissance discursive, des « modes universels » qui servent de fondement aux précédents, des espèces d'idées générales ou d'universaux, comparables en somme à ces réalités que Descartes qualifiait du nom de substances : l'étendue et la pensée par exemple. Mais Descartes en était resté là dans son explication de l'Univers ; s'il avait recouru ensuite à un Dieu tout anthropomorphique, ce n'était guère que pour demander à son Entendement de penser ces modes universels, pour cette seule raison du reste que l'Entende-

ment divin était plus large et plus extensif que l'entendement humain, bien que de même nature et tout aussi individuel que lui. DESCARTES ne pouvait donc songer à une identification quelconque de l'âme humaine avec Dieu. Tout au plus, quand il accordait à l'intuition le pouvoir de fortifier les déductions ultérieures, comparaît-il simplement la vision par l'esprit des natures simples à la façon dont ces idées apparaissaient à Dieu et se posaient devant son Entendement, toujours extérieures à lui.

La vérité et l'erreur, en effet, ont un sens même au regard de Dieu, car les Idées restent distinctes de son Entendement ; il les contemple en dehors de lui et choisit, par un décret libre de sa Volonté, celles qui désormais seront vraies à l'exclusion de toutes les autres. Or le Dieu de SPINOZA répugne à un aussi grossier anthropomorphisme : N'est-ce pas aboutir en effet à cette conséquence que, « si Dieu l'eût voulu, il eût pu faire que ce qui est actuellement perfection fût une extrême imperfection et vice versa? Mais qu'est-ce donc autre chose qu'affirmer ouvertement que Dieu, qui a nécessairement l'Idée de ce qu'il veut, peut, par sa volonté, faire qu'il ait des choses une idée autre que celle qu'il en a ; ce qui est la plus grande absurdité ». *(Eth.* I, 33, Sc. II.) Pas plus que la Volonté divine ne peut être autre qu'elle n'est, les choses ne peuvent être autres qu'elles ne sont. N'est-il pas ridicule de « poser, en dehors de Dieu, quelque chose qui ne dépend pas de Dieu et à quoi Dieu a égard comme à un modèle dans ses opérations ?... Vraiment c'est perdre son temps que de réfuter une telle absurdité ». (Ibid. fin du Scolie.) En vérité, ne cesse de répéter SPINOZA, « les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans un aucun autre ordre que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites. » *(Eth.* I, Pr. 33.) Et la démonstration, ne l'oublions pas, réside toujours dans ce principe que l'auteur de l'*Ethique* emprunte, à la façon d'un axiome, aux antiques traditions des Hébreux et de la *Kabbale,* à savoir que Dieu, l'Intelli-

gence de Dieu et les choses conçues par Dieu sont une seule et même chose.

En résumé, c'est toujours dans la mesure où SPINOZA se rattache à la pensée hébraïque de l'Infinitisme divin, qu'il abandonne délibérément le point de vue cartésien : c'est pourquoi Dieu n'apparaît plus seulement comme le soutien et le garant de la Vérité, mais « comme la Vérité même ». Le passage de la croyance droite à l'intuition permet de donner un sens véritablement nouveau et profond au processus synthétique: il ne s'agit plus simplement d'une opération inverse de l'analyse, d'une déduction mathématique à partir d'idées claires et distinctes, mais d'un véritable écoulement de l'Etre, d'une surabondance de sa causalité. Jusque là SPINOZA ne pouvait parfaitement définir le vrai, puisque le postulat même qu'il allait plus tard justifier lui interdisait d'avance d'établir entre l'idée vraie et l'idée fausse une ligne de démarcation. Il s'en remettait à l'évidence comme critérium de l'idée claire: celui qui avait la vérité disait-il, n'en pouvait douter. Maintenant, au contraire, il est pleinement en mesure d'en donner la preuve. Comment l'homme, en effet, douterait-il qu'il possède la vérité puisqu'il s'identifie avec la Source même de la vérité? « Par ce qui vient d'être dit s'explique aussi en une certaine mesure ce que nous disions : que Dieu est la Vérité ou que la *Vérité est Dieu même* ». (*C. Tr. II*, XV, tr. *App.* I, p. 134).

Telle est la doctrine qui, du *Court-Traité* au *De Emendatione*, et du *De Emendatione* à l'*Ethique*, se poursuivra sans modifications réelles. Peut-être, dans le *Court-Traité* surtout, quelques formules passagères, ainsi que nous l'avons indiqué, trahissent dans la pensée de l'Auteur des tiraillements dans le sens du Cartésianisme. Tantôt (IIe part, ch. III) faisant des « concepts vrais » le troisième mode de connaissance, il ne distingue plus de la croyance droite, ce qu'il avait appelé l'Intuition. Tantôt encore (ch. VII-X-XIX), il emploie à la manière cartésienne le terme d'Entendement, sans séparer de la connaissance déductive la vision

immédiate ; ou bien il semble prêter au raisonnement (ch. IV et V) le pouvoir d'atteindre Dieu.

Mais, dès qu'on les replace suffisamment dans le contexte, ces passages discordants auxquels on a attribué parfois une importance exagérée, traduisent plutôt une imprécision dans l'expression que dans la pensée. Si la forme du *Court Traité* n'a pas encore la rigueur du style de l'*Ethique*, l'esprit de la doctrine présente déjà, du moins dans ses grandes lignes, une stabilité dont il ne se départira jamais. C'est toujours avec la même vigueur que SPINOZA affirme l'impuissance de la croyance droite à nous amener à la vérité absolue et à Dieu : « Toutes ces passions qui combattent la droite raison naissent de l'opinion, et tout ce qui dans les passions est bon ou mauvais, la croyance droite nous le montre. Mais ni ces deux modes joints, ni l'un d'eux pris à part, ne peuvent nous en délivrer. Ce n'est que le troisième mode, c'est-à-dire la connaissance vraie qui le peut ; sans cette connaissance, il est impossible que nous en soyons jamais affranchis ». *(C. Tr. II,* XIX, tr. *App.* I, p. 158).

Cela est si vrai que SPINOZA, soudant aussitôt sa théorie de la Vérité à sa théorie du Salut, remarque que sa propre conception n'est au fond qu'une simple transposition des dogmes traditionnels de la Théologie : « Ne serait-ce point là, suggère-t-il en note, ce dont d'autres, se servant d'autres mots, parlent et écrivent tant ? Qui ne voit combien justement par l'opinion nous pouvons entendre le péché, par la croyance la Loi qui nous montre le péché, et par la connaissance vraie la Grâce qui nous délivre du péché ? » De fait, au terme même du *Court Traité,* cette intuition immédiate est présentée comme une « régénération », une seconde naissance: « Il suit de là, sans contredit, que c'est la connaissance qui est cause de l'amour, de sorte que si nous apprenons à connaître Dieu de cette façon, nous devons nécessairement nous unir à lui, puisqu'il ne peut se manifester et être connu de nous autrement que comme souve-

rainement magnifique et souverainement bon, et dans cette union seule consiste notre félicité. » .....Et cela peut d'autant mieux être appelé une régénération que de cet Amour et de cette Union seulement peut suivre une stabilité éternelle et inaltérable ». *(C. Tr. II,* XXII tr. *App. I,* p. 175-178).

Voilà ce qui, en dépit de toutes les variantes, constitue l'originalité constante du spinozisme : la théorie de la connaissance ayant son aboutissement dans une théorie de salut. Le *De Emendatione* n'a d'autre but que d'expliciter et d'enrichir sur ce point la thèse du *Court Traité.* Mais le nouvel ouvrage marque naturellement un progrès énorme dans la pensée ; il n'est plus besoin désormais de la méthode de régression analytique du *Court Traité,* puisque l'on a atteint, avec l'intuition, l'Etre-Substance, point de départ de toute synthèse postérieure. Aussi la classification des modes du connaître est elle exprimée en termes plus nets et plus objectifs, en termes d'essence et d'existence cette fois, puisque l'essence désigne cette puissance productrice à laquelle l'esprit est parvenu à s'élever. C'est pourquoi, après le ouï-dire et l'expérience vague, le troisième et le quatrième mode impliquent l'un « la perception où l'essence d'une chose se conclut d'une autre chose, mais non adéquatement, comme on tire de quelque caractère général une certaine conclusion » ; l'autre la perception dans laquelle une chose est perçue par sa seule essence. *(Cf.* DE EMEND, tr. *App.* t. I, §§ 10-14).

Ces deux derniers degrés correspondent, on le voit, l'un à la déduction générale du *Court Traité,* l'autre à la vision intuitive. Mais combien est dépassé le point de vue primitif où les idées résultent de l'action des choses sur l'esprit ! C'est maintenant l'esprit qui produit les idées en même temps qu'il trouve dans son identification avec la Causalité de l'Etre Infini la garantie suprême de la vérité des idées claires. Par la possibilité pour l'âme de s'unir directement à Dieu, le panthéisme de SPINOZA a fait de l'esprit, non plus seulement une conscience capable de contempler des idées,

mais une cause susceptible de les produire elle-même, pour ainsi dire automatiquement, en déployant les conséquences de l'Emanation divine, devenue dorénavant sa propre émanation.

Dans l'*Ethique* enfin la thèse est achevée. Le ouï-dire et l'opinion, groupés ensemble, constituent la Connaissance du Premier genre ou *Imagination ;* la Croyance droite devient la Connaissance du deuxième genre ou *Raison ;* et la Connaissance claire et distincte prend le nom de Connaissance du troisième genre ou *Science intuitive (Eth. II,* 40-Sc.). Celle-ci, comme toujours, demeure la voie d'accès dans l'absolu ; elle nous identifie avec la Causalité de l'Essence divine : L'âme humaine, grâce à elle, peut parvenir « à une connaissance adéquate de l'Essence éternelle et infinie de Dieu ». *(Eth. II,* 47). Plus que jamais l'amour en est la conséquence : « L'effort suprême de l'âme et sa suprême vertu est de connaître les choses par ce troisième genre de connaissance ». *(Eth. V,* 25). Et de ce troisième genre naît le contentement de l'âme le plus élevé qu'il puisse y avoir. Sur lui s'achève le dernier livre de l'*Ethique;* les mots d'Amour infini, de Béatitude, de Jouissance suprême ne suffisent pas à traduire un tel bonheur. Purifiée des erreurs de l'entendement et des entraînements de la passion, l'âme n'a plus aucun obstacle qui la sépare de Dieu : dans son union intime avec lui, elle goûte la plénitude de la puissance et de la Vie.

Ainsi, à l'inverse du cartésianisme, la pensée de Spinoza retourne en fin de compte à la conversion des Alexandrins : L'idée de l'émanation demeure le fondement du système. Il a suffi que l'âme s'approfondisse elle-même et se déploie intérieurement pour que, par la transformation de l'*Imagination en Raison,* de la Raison en *Science intuitive,* elle vienne se confondre avec Dieu, de la même façon que, dans le panthéisme néoplatonicien, par la transformation correspondante de l'εἰκασία puis de la πίστις en διάνοια, de la διάνοια en ὄνησις, elle parvenait, au terme de la conversion, à rentrer

et à s'abimer dans la Puissance sans bornes de l'Infinité divine.

Toute la distance qui sépare Spinoza de Descartes est la substitution de Dieu à l'esprit. En posant la vérité en fonction, non plus de l'entendement seul, mais de la causalité divine, dans ce plan suprême où le sujet et l'objet sont confondus à leur source indivisible, Spinoza échappe à l'idéalisme intellectualiste pour adopter le point de vue judéo-alexandrin du dogmatisme substantialiste. La pensée en effet loin d'être, comme pour Descartes, la réalité première, devient ici une réalité dérivée ; sujet et objet, disions-nous, émanent d'une source commune : l'Essence de Dieu qui, suivant un théorème capital de l'*Ethique* n'est autre chose que sa Puissance: « La Puissance de Dieu est son Essence même. » *(Eth.* I, 34.) En d'autres termes, la pensée, soit comme objet en tant que modifiée en idées, soit à plus forte raison comme sujet en tant qu'entendement conscient, a besoin, pour exister, de s'écouler d'une réalité antérieure qui contienne, à l'état indifférencié encore, toutes les choses de l'Univers. Cette réalité supérieure à toute détermination, c'est l'Essence divine ; d'elle découlent à la fois et l'Attribut de la Pensée et le Mode infini correspondant, comme de l'Un ineffable émanait, dans le panthéisme de Plotin, l'Intelligence deuxième hypostase divine.

Ainsi, nous sommes parvenus au faîte : avec l'Essence de Dieu, nous avons atteint en quelque sorte le point de rebroussement où la méthode analytique, après nous avoir conduit au cœur même du système, et s'y être brusquement transformée en intuition, cède désormais la place à la méthode synthétique, qui va pouvoir se développer à partir de cette intuition. Telle est du moins l'opposition théorique de ces deux méthodes. Mais, d'autre part, comme elles correspondent à deux points de vue radicalement hétérogènes, quoique néanmoins inséparables, il s'ensuivra, dans la pratique, que leur emploi intermittent donnera lieu à des con-

fusions forcées. Sans doute Spinoza entend s'installer dans l'être, et c'est pourquoi, suivant l'avertissement de Louis Meyer, seule la synthèse devrait demeurer la méthode exclusive qui déroulerait progressivement la doctrine, en mettant au jour une à une les manifestations successives de la Substance-Cause initiale. Mais à tout instant Spinoza se trouve nécessairement amené aussi, par l'introduction dans sa philosophie de l'être, du point de vue cartésien de l'entendement et du sujet, à entremêler sa déduction synthétique d'exposés analytiques. Il est bien obligé, en effet, de s'exprimer en termes de pensée-sujet, en termes de Nature naturée, pour faire comprendre ce qui en réalité doit se poser en termes d'objet, c'est-à-dire de Nature naturante. Certes, la Substance est antérieure en soi à ses attributs, mais, aux yeux de l'entendement elle n'est accessible que par ses attributs ; aussi le rapport des attributs à la substance apparaîtra-t-il comme exactement inverse suivant que l'on se placera au point de vue de l'analyse ou à celui de la synthèse. Mais dans la mesure également où les deux points de vue interfèreront, on sera tenté, suivant la prédominence de l'une ou de l'autre, de présenter le spinozisme soit comme une doctrine idéaliste, soit comme une doctrine réaliste..

C'est que la solution, en vérité, ne réside ni dans l'un ni dans l'autre de ces aspects exclusifs ; ou plutôt idéalisme et réalisme se rejoignent dans une conception supérieure qui les dépasse tous deux infiniment, parce qu'elle fait apparaître, dans une intuition inaccessible à l'intelligence, la Substance comme une réalité vivante et féconde qu'il faut définir non plus en langage cartésien d'idée, mais en langage alexandrin de causalité. Nous allons voir que c'est pour n'avoir pas suffisamment mis en relief cette dernière tendance, que les interprètes du spinozisme ne sont pas parvenus à dégager l'idée fondamentale d'une sorte de hiérarchie des attributs divins au sein de la Nature naturante. Trompés par l'apparence et par l'expression cartésienne du système, ils ont été amenés à identifier cette

causalité émanative avec la causalité tout abstraite de la déduction géométrique. Peut-être n'a-t-on pas assez vu que le parallélisme des attributs n'était qu'une transposition, dans le plan nouveau de la mathématique cartésienne, de leur écoulement réel à partir de l'Essence divine, suivant une continuité hiérarchique. Essayons donc de nous placer au sein de cette Essence, et voyons s'il est possible, en nous tenant cette fois au véritable esprit de la méthode synthétique, de retrouver chez SPINOZA l'idée antique de l'émanation

18. Nous voici installés, grâce à l'intuition, dans l'Essence divine elle-même. Mais avant d'entrer plus profondément dans l'étude du spinozisme, il importe justement de préciser cette notion d'*essence*. Présente à tout instant dans le système, elle semble y revêtir en effet des significations diverses qui déroutent nécessairement les interprètes. Semblable à un insaisissable Protée, l'opposition de l'essence à l'existence déjoue, par ses multiples aspects, les tentatives d'unification de la doctrine ; comme elle en est pourtant l'armature, il faut l'éclaircir avant tout.

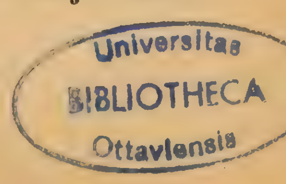
Or, si nous nous reportons aux « *Principes de la Philosophie de Descartes*, et à ce recueil de « *Pensées Métaphysiques* » que SPINOZA y a joint en Appendice, nous voyons que c'est en fonction du cartésianisme que la conception de l'essence est posée dans toute sa vigueur : c'est qu'à l'époque de DESCARTES, la distinction de l'essence et de l'existence était courante dans la terminologie scolastique. Deux tendances cependant s'y étaient déjà manifestées : Pour les Réalistes, héritiers de la pensée de PLATON, l'essence, identique à l'Idée, désignait l'être véritable, celui qui fondait par sa réalité souveraine dans le Monde intelligible, l'existence toute contingente des choses sensibles. Inversement, dans la mesure où les Nominalistes prétendaient interpréter la pensée d'ARISTOTE, ils étaient portés plutôt à ne voir dans l'essence qu'une pure conception de l'esprit,

une simple possibilité logique à laquelle l'existence pouvait venir s'ajouter sans doute, mais sans y être aucunement impliquée d'une façon nécessaire. En d'autres termes, pour les uns l'essence est un être réel et vivant, l'antique παντελῶς ὄν du Réalisme platonicien, qui emporte avec lui le maximum d'existence ; pour les autres, c'est une sorte de concept seulement possible, dont l'existence a besoin d'être démontrée.

En face de ces deux courants, DESCARTES hésita. Prenant son point de départ dans la pensée individuelle, son idéalisme ne semblait-il pas lui interdire de définir l'essence autrement que par l'idée claire et distincte ? Toute la réalité de l'essence n'était-elle pas celle même de l'idée, l'essence la plus réelle en tout cas étant alors celle dont le concept possédait le plus de perfection logique ? Ainsi le voulait l'intellectualisme cartésien où l'être puisait dans la connaissance seule le principe et le fondement de son existence.

Mais d'autre part, DESCARTES entendant se tenir aussi loin de l'idéalisme absolu que du réalisme pur, se gardait d'identifier, malgré tout, le réel avec l'intelligible. Tout le possible alors, tout le concevable n'est pas forcément réel : à chaque essence ne correspond pas nécessairement une existence objective. Et c'est pourquoi, le même philosophe qui était parti du « *Cogito* », en venait à distinguer plus tard dans ses *Principes*, entre la simple « existence dans la pensée » qui constitue la réalité « *objective* », et l' « existence en soi », qui constitue la réalité propre à l'objet, la réalité « *formelle* ».

Il s'ensuivait immédiatement que toute idée claire et distincte contenait sans doute *objectivement* toutes les propriétés qui se trouveraient dans l'objet *formellement*, s'il existait, mais qu'inversement, on ne pouvait conclure de l'existence de l'idée dans l'esprit, à l'existence de l'objet en dehors de lui. Cependant, le fait qu'un objet corresponde à une idée claire et distincte, implique pour cet objet une



possibilité d'existence réelle qui est plus que la simple existence idéale dans la pensée : à cette possibilité d'existence en dehors de l'esprit, intermédiaire par suite entre l'existence purement « *objective* » et l'existence « *formelle* », entre la pensée et l'être, DESCARTES donnait le nom *d'essence*. Il restait ainsi à égale distance du Nominalisme et du Réalisme scolastiques, ne voulant se prononcer ni, comme le fit parfois MALEBRANCHE, pour une sorte d'identification de l'essence avec l'Idée platonicienne, ni pour l'interprétation exclusivement logique de l'essence opposée à l'existence comme l'idéal au réel, ce dernier point de vue cependant étant celui que devait retenir KANT et au nom duquel il devait contester, par la suite, la valeur de l'argument ontologique.

Pourtant, en dépit de la tournure réaliste des *Principes* qui déjà, on le sait, inclinait vers SPINOZA, l'esprit véritable du cartésianisme restait quand même l'inspiration idéaliste du *Cogito*. L'essence, encore bien loin de la réalité que devait lui donner MALEBRANCHE, demeurait plutôt un concept, pensé par l'esprit humain, à tel point que ce n'était qu'après avoir démontré, par l'artifice de la preuve ontologique, que l'Idée ou l'Essence de Dieu impliquait son existence, que DESCARTES pouvait justifier ensuite l'existence « formelle » des autres essences ; il les soutenait désormais, en effet, non plus dans l'entendement humain, mais cette fois dans l'Entendement divin, à la façon dont l'intellectualisme de SAINT THOMAS avait concilié PLATON et ARISTOTE, en identifiant dans la Pensée divine l'essence et l'existence des choses, en faisant des êtres, en un mot, les pensées de Dieu.

Mais justement toutes ces notions demeuraient imprécises. Comme l'essence était une idée, l'existence apparaissait comme une sorte d'attribut, ou de propriété, et c'est ce qui faisait aux yeux de KANT, la faiblesse de l'argument ontologique. Pour lui rendre toute sa force, il fallait dépasser l'idéalisme, et attribuer à l'essence un degré de perfection,

au sens non plus seulement logique mais métaphysique, au sens *vital* et plus exactement *causal.* Or, quoi qu'en aient pensé certains interprètes, sur la foi des modifications que DESCARTES fut amené à apporter à sa doctrine primitive, pressé qu'il était par les multiples objections de ses contemporains, une semblable interprétation de l'Argument ontologique n'est certainement pas tout à fait conforme à l'esprit initial du cartésianisme.

La tâche était double en effet : d'une part il fallait montrer que de la présence de l'Idée de Dieu dans l'esprit, on pouvait conclure à son Essence ; d'autre part que cette Essence impliquait une existence. Sur le premier point, DESCARTES se contentait de dire que « la Nature de Dieu ne *répugnant* point à la pensée humaine, Dieu en ce sens était *possible,* c'est-à-dire qu'à son Idée correspondait une « Essence » ou, suivant le terme scolastique, une « *Realitas* ». *(Cf. Rép. aux IIes Objections).* Quant à la seconde partie de la preuve, le passage de la « *realitas* » à l' « *existentia* », l'auteur des *Méditations* le résolvait par un recours à l'idée de perfection. Une essence a d'autant plus de pouvoir d'exister qu'elle est plus parfaite ; donc, comme l'Essence divine possède une perfection immense, elle enveloppe l'existence nécessaire, au même sens que la nature du triangle enveloppe l'égalité à deux droits de la somme de ses angles.

Sans doute, sous l'influence de ses contradicteurs, DESCARTES sentit vite la faiblesse d'une semblable argumentation, et dans ses *Réponses aux Quatrièmes objections* surtout, il s'efforça de lui donner un fondement supralogique. Développant à ARNAULD la conception de la « *Causa sui* » en Dieu, il en vint à transposer la preuve initiale dans le langage du pur réalisme métaphysique : Dieu existe, disait-il maintenant, non plus en vertu de la nécessité géométrique de son Essence, mais par l'Immensité de sa Puissance, c'est-à-dire par la surabondance même de cette Essence. Ainsi il s'éloignait de plus en plus du simple principe

d'identité pour recourir à la Raison suffisante, à la plénitude et à la force de l'idée de Perfection. En même temps, un progrès de pensée parallèle l'amenait à asseoir le premier passage de l'idée à l'essence, non pas seulement sur une analyse logique du concept d'infini, mais sur une sorte d'intuition de cet infini irréductible au raisonnement. Il suffit de « *considérer* » cette idée pour s'apercevoir, « *sans preuve* » et « *sans aucun raisonnement* », qu'il lui correspond bien une « *realitas* » une « *essence* ». *(Cf. Rép. aux IIes obj.)*.

Voilà certes des formules qui ne sont rien moins que du spinozisme. Mais encore une fois, elles dépassent le système primitif ; du moins, elles montrent comment les Critiques de DESCARTES, apercevant les premiers l'insuffisance de la doctrine, avaient peu à peu conduit son auteur à en orienter l'esprit, avant SPINOZA lui-même, dans la voie du spinozisme. En ce sens, d'ailleurs, ces modifications venues après coup nous intéresseront assez peu, parce que comme nous l'avons dit, ce que nous retenons exclusivement du cartésianisme, c'est son postulat particulier et sa tendance initiale, non son acheminement postérieur vers le réalisme.

Là-dessus, la question ne saurait faire aucun doute : le fait de passer de l'essence à l'existence, par l'intermédiaire de la notion de *puissance* et de *force active*, est proprement spinoziste : il dépassait singulièrement les prémisses du cartésianisme. Partant de l'esprit, on ne pouvait, par la seule vertu du raisonnement logique, franchir la double étape de l'idée à l'essence, puis de l'essence à l'existence, opérer en d'autres termes la synthèse des deux grandes preuves cartésiennes : la preuve par l'idée de l'infini et l'argument ontologique. Il eût fallu pour cela que la philosophie de DESCARTES se déroulât, comme celle de SPINOZA, suivant un processus synthétique ; or, en dépit de ses concessions tardives au réalisme, la méthode du *Discours* et des *Méditations* ne pouvait que demeurer analytique.

Il apparaissait donc comme impossible, dès le début, de sortir jamais du domaine de la pensée. Quelques formules, sans doute, purent faire illusion plus tard, ces formules qui présentaient la réalité de l'essence comme une « causalité surabondante » ; mais, contradictoires en quelque sorte avec le système, allaient-elles lui rendre la Vie qui lui manquait ? allaient-elles suffire à écarter le sophisme, dénoncé dès la première heure, de l'argument ontologique ? Celui-ci en somme n'avait d'autre point de départ que la pensée, l'idéalisme subjectif du *Cogito* ; l'« Essence » dès lors, à laquelle il prétendait s'élever, pouvait-elle être autre chose qu'une pure idée, plus riche si l'on veut que les autres idées distinctes, mais toujours de même nature qu'elles ? et l'existence pouvait-elle, à son tour, lui être liée autrement que comme un attribut ? Les essences n'ont de réalité que dans l'entendement auquel elles sont présentes ; et quand DESCARTES, passant du *Cogito* à Dieu, les transporte pour ainsi dire de l'entendement humain à l'Entendement divin, elles ne sauraient perdre pour autant leur caractère subjectif. Même aux yeux de Dieu, toutes les essences n'enveloppent pas l'existence nécessaire, et cela parce qu'en vertu de la liberté d'indifférence qui définit avant tout sa Causalité, ces essences restent distinctes de son Entendement, comme des possibles indifféremment réalisables. On comprend dès lors comment SPINOZA, en ruinant le dogme cartésien de la liberté d'indifférence et en identifiant en Dieu l'Intelligence avec les essences intelligibles, renversait du même coup toute l'armature du système cartésien. L'Essence de Dieu demeurait pour DESCARTES une conception intelligible qui se posait au regard de l'esprit humain, tout comme après la preuve ontologique les essences des êtres créés se posaient de la même façon au regard de l'Entendement divin.

Une telle conception de l'essence l'éloignait encore, on le voit, de la « *realitas* » proprement scolastique et d'inspiration platonicienne, c'est-à-dire de cette réalité pleine et en

quelque sorte objective qui allait devenir celle de MALEBRANCHE. Mais ce dont, à plus forte raison, il ne pouvait être question, c'était d'envisager l'essence absolument en soi, indépendamment de tout esprit : l'idéalisme subjectif du *Cogito* s'opposait à une pareille interprétation. MALEBRANCHE lui-même ne devait pas aller aussi loin. Sans doute, reprenant « l'Idée » de PLATON, il identifia l'être non plus avec la pensée-sujet, mais avec la pensée-objet : encore s'agissait-il toujours d'une pensée. SPINOZA seul osa aller jusqu'au bout du réalisme ; la pensée-objet à son tour, il prétendit la dépasser ; par l'intuition, il voulut s'installer d'emblée au cœur même de l'Essence, et saisir dans sa causalité intime l'écoulement naturel de ses attributs au premier rang desquel apparaissait la pensée. Mais cette apparition suffisait à transformer la notion initiale ; considérée à travers la forme de la pensée, l'intuition ineffable de l'Essence-Cause se transposait en une conception intelligible et en une idée distincte : on était ramené par là au point de vue cartésien qui devenait un point de vue dérivé.

Voilà comment deux façons différentes d'envisager l'essence se trouvent à la fois chez SPINOZA : l'essence semble tournée en même temps vers l'esprit et vers les choses. D'une part, elle est la nature fondamentale de la chose, celle dont dérivent, par un écoulement nécessaire, toutes ses qualités ; d'autre part, elle paraît désigner simplement la notion intelligible de la chose. Certes, une telle dualité de sens ne contribue pas évidemment à rendre la notion claire, et comme SPINOZA n'en marque pas toujours très nettement la différence, la doctrine au premier abord n'est pas aisée à unifier. Mais tandis que chez DESCARTES, l'obscurité demeure jusqu'au bout sans qu'il soit possible de lever jamais l'incertitude, SPINOZA s'est efforcé au contraire de prévenir d'avance l'équivoque, en faisant des deux significations différentes de l'essence, non plus deux points de vue perpétuellement en balance, sur lesquels la pensée est impuissante à se fixer, mais *deux moments successifs dans*

la génération du système. A l'opposé de ses contemporains en effet, il ne s'est pas contenté d'osciller simplement entre le réalisme et l'idéalisme, mais réalisme et idéalisme lui sont apparus, à vrai dire, comme deux étapes de la doctrine. Comme il a procédé à une génération véritable de toute réalité, le réalisme s'est présenté à lui comme le point de vue premier, celui qui correspond à la position dans l'absolu de la Nature naturante, tandis que l'idéalisme n'était destiné à apparaître qu'après coup, avec la création par Dieu, ou mieux le détachement de la Nature naturée.

Cette interprétation que nous avons déjà esquissée, SPINOZA justement la pose avec netteté à propos de l'essence et de sa dualité de signification. Il la pose, disions-nous, quand, à propos des thèses cartésiennes, il précise dans les *Cogitata* ses propres idées. Tout le mystère de l'essence tient alors dans ceci : *il faut distinguer l'essence avant la création des choses, de l'essence après cette création* ; dans le premier cas, essence est *synonyme de puissance* et de force ; dans le second cas, essence est *synonyme d'idée.* On ne saurait trop insister, dit SPINOZA, sur cette différence de points de vue : « Notre motif est l'ignorance de ceux qui ne connaissent aucune distinction entre l'essence et l'existence, ou s'ils en reconnaissent une, confondent *l'être de l'essence* avec *l'être de l'idée* ou *l'être de la puissance. (Cog. Met.* I, ch. I. Tr. App. I, p. 434.) Voici pourtant la distinction :

1° « L'être de la puissance se dit en ayant égard à la Puissance de Dieu, par laquelle il a pu, dans la Liberté absolue de sa Volonté, créer tout ce qui n'existait pas encore ;

2° « L'être de l'idée, en second lieu, se dit en tant que toutes choses sont contenues objectivement dans l'Idée de Dieu. » (Ibid. Ch. II, p. 436.)

Du premier point de vue, qui est celui de la Nature naturante, l'essence se confond avec la puissance, et c'est pourquoi l'Essence de Dieu passe naturellement à l'Existence.

Du second point de vue, qui est celui de la Nature naturée, l'essence devient un intelligible conçu par l'entendement, et l'existence ne lui est plus nécessairement liée.

Spinoza s'attache à éclaircir ces notions dès le début des *Pensées Métaphysiques* (I., ch. II), dans sa « *Réponse à certaines questions sur l'Essence* » : toute les essences des choses dépendent de la seule Essence divine qui est avant tout Puissance, et elles ne deviennent accessibles à notre esprit que lorsque Dieu, en les représentant à son Entendement, c'est-à-dire en prenant connaissance de lui-même, crée les existences correspondantes.

Ceci montre qu'il convient de se défier avant tout, dans le spinozisme, des interprétations unilatérales. Autant il faut se garder, dans un idéalisme excessif d'assimiler l'essence à l'idée, autant il faut éviter en revanche de la considérer exclusivement comme une force, comme une puissance en quelque sorte ineffable. En réalité, l'essence est successivement l'un et l'autre. Elle est d'abord puissance lorsque, suivant les formules des *Cogitata*, « Dieu est cause de toutes choses et opère par la Liberté absolue de sa Volonté. » Elle devient ensuite idée lorsque, par l'apparition de l'Intellect divin, Mode infini de la Nature naturée, « Dieu se connaît lui-même et connaît toutes choses, c'est-à-dire a en lui toutes choses objectivement. » *(Cog. Met. I,* ch. II.) D'ailleurs il va de soi que l'Essence, quand elle devient idée, en se manifestant à l'intellect, ne perd pas pour autant ses caractères de puissance et de force ; c'est précisément en communiquant aux essences qu'il conçoit une parcelle de la Puissance qui constitue sa propre essence, que Dieu fait passer dans la création, ces essences à l'existence. En résumé, avant la création des choses, l'essence est seulement puissance, après la création, elle se transforme en existence. En Dieu seul les deux termes coïncident, parce que la Puissance divine étant de sa nature absolument infinie, l'Essence d'elle-même passe à l'existence dans un processus privilégié, à la fois instantané et éternel.

C'est ce passage, immédiat, acte vraiment unique et ineffable, que nous allons essayer d'approfondir. Bien entendu nous n'y considérerons l'essence que comme force, puisque la Nature naturée n'est pas encore apparue, et que l'essence ne devient pensable, c'est-à-dire ne voit s'adjoindre une signification nouvelle, qu'au moment précis de cette apparition. Jusque-là, semblable à l'Un ineffable et infini du panthéisme d'émanation, elle échappe à toute détermination intellectuelle pour se manifester seulement comme vie et comme pure causalité créatrice. Et cela nous avertit qu'*il suffit peut-être de dissocier suffisamment* les éléments de provenance opposée que SPINOZA a synthétisés dans sa doctrine, pour retrouver soudain, au fond de ce creuset métaphysique, la conception néoplatonicienne dans sa pureté primitive, l'Acte émanateur par lequel l'Essence divine, passant à l'existence en vertu de sa surabondance infinie, amène par là cette Essence à se déterminer ou, pour mieux dire, à se différencier en une infinité d'attributs hiérarchisés.

Nous suivrons ainsi le système dans son processus de création organique. Un à un nous verrons naître les divers organes : d'abord, à mesure que l'Essence de Dieu laissera découler d'elle son existence, nous la verrons se déployer en une continuité d'attributs où sa Puissance s'affaiblira peu à peu, à mesure qu'ils s'éloigneront de la source initiale. D'autre part, comme avec la production de l'Intellect Infini, Fils de Dieu, ces attributs apparaîtront désormais non plus comme des émanations, mais comme des déterminations intellectuelles de l'Essence, leur hiérarchie primitive se transposera instantanément en parallélisme. La conception première, cependant, laissera un peu partout des traces de son origine. Sans doute, comme elle appartient en soi à la Nature naturante, et que l'on ne peut s'exprimer malgré tout qu'en termes d'entendement, c'est-à-dire de Nature naturée, il faut d'avance s'attendre à ne la trouver jamais explicitement exposée. Mais elle n'en sous-tendra

pas moins l'ordonnance générale du système, continuant à faire circuler la vie à travers ses articulations rigides. Partout présente, quoique invisible, il faudra, pour la mettre en lumière, savoir la déceler jusque dans les moindres détails et l'inférer des parties successives de la doctrine qu'elle animera une à une.

Or si elle est ainsi une sorte de puissance de vie, ou une âme organisatrice, n'est-ce pas assez dire qu'elle tirera surtout sa démonstration de l'organisation même du système achevé, comme « l'Idée directrice » du germe embryonnaire ne se manifeste que par le fonctionnement de l'individu définitivement constitué et par l'agencement final de tous ses organes ? Puisque la doctrine va s'élaborer par synthèse, n'est-ce pas à la synthèse une fois terminée qu'il appartient de justifier, en retour, la propre fécondité de son point de vue initial ? Et sans aucun doute d'ailleurs, c'est bien le sentiment d'une telle nécessité d'attente qui inspirait à SPINOZA lui-même ce scolie de l'*Ethique* qu'il n'est pas sans intérêt de rappeler et d'appliquer ici : « Les lecteurs se trouveront (souvent) empêchés sans doute, et beaucoup de choses leur viendront à l'esprit qui les arrêteront ; pour ce motif, je les prie d'avancer à pas lents avec moi et de surseoir à leur jugement jusqu'à ce qu'ils aient tout lu ». *(Eth. II,* 11 Sc.).

19. « Quelques uns, dit SPINOZA dans les *Pensées Métaphysiques,* admettent que l'Immensité de Dieu est triple, à savoir l'immensité de l'Essence, celle de la Puissance et enfin de la Présence ; mais ceux- là disent des niaiseries, car ils ont l'air de distinguer entre l'Essence de Dieu et sa Puissance ». Or, ajoute-t-il, si la Puissance était autre chose que l'Essence, ou bien elle serait une Créature qui aurait besoin alors de la Puissance de Dieu pour se conserver, ce qui amènerait un progrès à l'infini ; ou bien elle serait quelque accident de l'Essence divine, sans lequel cette Essence ne pourrait être conçue, ce qui, étant con-

traire à la simplicité absolue de Dieu, serait une hypothèse ausssi manifestement absurde que la première. Si l'on a été amené à soutenir une telle absurdité, c'est que, confondant d'une façon générale l'Entendement de Dieu avec l'entendement humain, on n'a pas craint d'autre part de « comparer sa Puissance avec la puissance des Rois ». *(Cog. Mét. II* IV, tr., *App. I,* p. 463).

Cette affirmation paraît si fondamentale à SPINOZA qu'il y revient sans cesse dans ses écrits : Il l'érige en théorème au début de l'*Ethique :* « La Puissance de Dieu est son Esssence même ». *(Eth.* I, 34). Ailleurs il va même plus loin et désigne cette Puissance divine comme une force, « comme la force suivant laquelle Dieu persévère dans son Etre » suivant l'expression des *Cogitata (Cog. Mét. II,* VI, V.-L., t. III, p. 216) « *vis qua Deus in suo esse perseverat* » ; et la même formule se retrouve dans les lettres 34 et 36 à HUDDE : « Tout ce qui est conçu comme multiple existe par des causes étrangères, au lieu d'être produit par la force même de sa propre nature *(propriæ suæ naturæ vi)* » *(Ep. 34, V.-L.* t. II, p. 316) ...... «Je conclus donc, comme dans ma précédente lettre qu'il n'y a rien que Dieu seul qui subsiste par sa propre vertu ». (Ibid. 321).

Il est vrai que, dans l'*Ethique,* SPINOZA semble indiquer que ce terme de « *vis* » est un peu impropre quand il s'agit de Dieu, et il aime mieux le réserver pour désigner le « *conatus* » par lequel les essences particulières, plutôt que l'Essence divine, persévèrent dans leur être. Mais s'il l'applique de préférence à ces essences finies, ce n'est nullement pour le retirer à Dieu : c'est pour montrer, au contraire, que la force *(vis),* impliquant un effort, par suite une tendance vers quelque chose qu'on ne possède pas encore, contient une restriction qui ne saurait convenir à Dieu. En d'autres termes, le mot « force » n'est même pas assez fort pour définir l'Essence divine ; il vaut mieux employer celui de « Puissance », ou plutôt ce terme par lequel, dans les textes sacrés, le monothéisme juif désignait

Jéhovah : la *Toute-Puissance* absolue. Aussi, dans la Lettre 36 à HUDDE, est- il écrit : « Dieu est l'Etre indéterminé et Tout-Puissant, non pas sous un point de vue particulier, mais absolument et dans l'essence *(absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est* » (V.-L. t. II, p. 321).

Finalement, c'est toujours dans la conception théologique du traditionnalisme juif qu'il faut chercher le sens véritable de l'identification spinoziste de l'Essence et de la Puissance divines : L'Essence se ramène à la fécondité créatrice de Jahveh, à la « Face de Dieu », qui, suivant la défense faite jadis à Moïse, « ne pouvait pas être vue » : « *Absolute indeterminatum in Essentia* », traduit SPINOZA. Aussi la thèse est-elle naturellement reprise dans le *Théologico-Politique:* « La démonstration pourrait encore se tirer de ce que la Puissance de la Nature est la Puissance même et la Vertu de Dieu, et la Puissance de Dieu absolument identique à son Essence *(divina autem Potentia sit ipsissima Dei Essentia)* » *(Th.-pol,* ch. VI, V.-L., t. II, p. 24).

Mais, de ce que cette Essence est en soi indéterminée et ineffable, Toute-Puissance absolue antérieure à toute détermination, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne soit qu'un vague substrat, un pur sujet indifférent à recevoir n'importe quel attribut. Bien au contraire, elle est la vie véritable et pleinement surabondante, la *Vie de Dieu ;* SPINOZA consacre à la définir tout un chapitre des *Cogitata.* Avant tout — et il est important de le retenir — une telle Vie n'a rien de la conception aristotélicienne de la Pensée pure. « La vie pour ARISTOTE est l'acte de l'Entendement, et en ce sens il attribue la vie à Dieu qui perçoit par l'Entendement et est acte pur. Nous ne nous fatiguerons guère à réfuter ces opinions... qui ne sont que des fictions... Pour ce qui est de la Vie en Dieu, j'ignore pourquoi elle est dans ARISTOTE plutôt l'Acte de l'Entendement que l'Acte de la Volonté ou d'autres semblables. » *(Cog. Mét.* II, VI début.)

Il va de soi, en effet, d'après ce que nous avons dit, que l'Entendement étant une production dérivée de Dieu, la

Vie doit être définie indépendamment de lui : en ce sens elle n'est pas un attribut de Dieu, *elle est Dieu même*. C'est pour les choses seulement que la force par laquelle elles persévèrent dans leur être est distincte d'elles-mêmes, « et c'est pourquoi nous disons proprement que les choses ont de la vie. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre chose que son Essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la Vie. Il ne manque pas de théologiens qui comprennent que c'est pour cette raison (que Dieu est la Vie et ne se distingue pas de la Vie), que les Juifs quand ils juraient disaient : *par Dieu vivant*, et non : *par la vie de Dieu*, tandis que Joseph, jurant par la Vie de Pharaon, pouvait dire au contraire : *par la Vie de Pharaon* ». (Ibid. II, VI fin).

Ainsi Spinoza retrouvait, dans toute sa vigueur première, la conception plotinienne de l'Essence divine. Nous l'avons déjà esquissée. L'Infinité du Dieu des *Ennéades* réside, elle aussi, dans la perfection absolue de sa Puissance. Son Infinité, en un mot, est sa Puissance même (τὸ δ'ἄπειρον ἡ δύναμις ἔχει) (Ve *Enn*. V, § 10.) Et cette Puissance à son tour se confond avec la Vie. Ici encore, on s'étonne de rencontrer chez Plotin la distinction spinoziste : le premier Principe ne possède pas la Vie, à la manière des êtres finis, comme une sorte d'attribut extérieur à eux. La vie de ces êtres est « l'empreinte de Celui qui l'a donnée, mais elle n'est pas sa propre vie. » (VIe *Enn*. VII, § 17.) En ce sens Dieu est infiniment supérieur à la vie de tel ou tel vivant particulier. Pour bien dire, il est le *Vivant en soi :* « Il n'a point une vie mêlée de mort, il ne contient rien de mortel ni de périssable... Il est la Vie première, pleine de vigueur et d'énergie, lumière initiale dont les rayons vivifient également les âmes qui demeurent là-haut et celles qui demeurent ici-bas. Cette Vie sait pourquoi elle vit : elle connaît son principe et son but ou plutôt son principe se confond avec son but... Un tel Etre, en un mot, possède l'Existence par lui-même. » (VIe *Enn*, VI, § 18.)

Une difficulté se pose cependant : ce *Primat de l'Essence ou de la Puissance divine,* qui implique une sorte d'*antériorité de l'essence sur l'existence,* comment le concilier maintenant avec l'affirmation réitérée de SPINOZA que l'existence de Dieu se confond d'une manière absolue avec son Essence, qu'une semblable distinction, possible dans les créatures, s'efface vite et disparaît en Dieu? « *Quoniam vero Dei existentia ipsius* **sit** *essentia.* » *(Ep. 50,* V.-L., t. II, p. 361).

La solution, ici encore, consiste dans la séparation nette des deux points de vue que nous avons déjà distingués : celui de la Nature naturante et celui de la Nature naturée. Pour les créatures, l'essence n'est pas identique à l'existence ; mais cela tient à ce que l'existence, déroulant l'essence dans le temps, marque par là une sorte de déchéance de son éternité ; il y a dans ce domaine deux modes d'être différents : un être éternel et un être changeant et périssable. Or, il est clair qu'en Dieu, une distinction semblable n'a plus aucune signification, puisque la Vie divine est l'Eternité même ; en ce sens l'équation « *existentia* **est** *essentia* » exprime simplement que les deux termes sont sur un même plan de réalité qui est le plan de la Vie éternelle. A ce plan correspond la copule « est », l'identification si l'on veut.

Mais il n'en résulte pas du tout qu'à l'intérieur de ce plan d'éternité, on ne puisse pas parler d'une distinction en quelque sorte *ontologique,* de l'essence et de l'existence, et d'une *antériorité* de la première sur la seconde. Cela est si vrai au contraire qu'il y correspond maintenant, chez SPINOZA, un nouveau groupe de formules qui impliquent entre l'essence et l'existence, un rapport d'*enveloppement* et de *dérivation.* N'est-ce pas la définition même de Dieu par laquelle s'ouvre le 1er Livre de l'*Ethique :* « J'entends par Cause de soi, ce dont l'essence enveloppe l'existence. *(Cujus essentia involvit existentiam).* » *(Eth.* I, déf. 1.) Et plus loin : « Ce dont la nature enveloppe l'existence est cause de soi et existe par la seule nécessité de sa nature. » *(Eth.* I, 24 dém.)

D'ailleurs si l'Essence est l'existence « enveloppée », inversement l'existence apparaît comme un « *développement* » de l'essence. « Relativement à la substance, écrit SPINOZA à LOUIS MEYER, je vous prie de considérer que l'existence appartient à son essence, c'est-à-dire qu'il *suit* de sa seule essence qu'elle existe réellement. » *(Ep. 12,* V.-L., t. II, p. 230.) Or le « *sequi* » qui définit ainsi le passage de l'essence à l'existence, ne désigne pas autre chose qu'une *procession* à partir de la Puissance infinie de Dieu ; on trouve dans un scolie de l'*Ethique* le terme « *effluere* » : « Je crois avoir montré assez clairement que de la souveraine Puissance de Dieu, une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout a nécessairement *découlé (effluxisse),* ou en suit *(sequi)* toujours avec la même nécessité *(Eth. I,* 17 Scolie.) Il n'est pas jusqu'au mot « *émanation* » qui ne se rencontre dans une Lettre à Jean OOSTEN : « *Omnia necessario a Dei natura* **emanare,** *et, Universum ipsum Deum esse.* » *(Ep. 43,* V.-L., t. II, p. 349.) SPINOZA enfin n'avait-il pas défini la Causalité de Dieu, dans le *Court Traité,* comme une « *Causalité émanative* » *(uitvloejende). (C. T.* I, III, V.-L., t. III, p. 23.)

20. Il ne semble donc faire aucun doute que SPINOZA admette derrière l'existence une réalité plus intime qui la fonde et l'explique parce que justement elle la produit. Cette réalité d'où l'existence des attributs émane, comme d'une source intarissable de vie, c'est l'Essence divine en tant que Puissance infinie antérieure à ses manifestations. En ce sens, explique SPINOZA, « pouvoir ne pas exister est impuissance, tandis qu'au contraire pouvoir exister est puissance. » *(Eth. I, 11 Dém.* 3.) Or, que cette distinction et ce dédoublement de la Nature divine soient vraiment légitimes, c'est ce qui résulte nettement de la conception spinoziste de la « *Causa sui* » appliquée à Dieu. Après avoir exposé dans le *Court Traité* la preuve a priori et la preuve a posteriori, SPINOZA termine par cette remarque : « De peu

de signification est donc cette parole de THOMAS D'AQUIN suivant laquelle Dieu ne peut pas être démontré a priori, et cela précisément parce qu'il n'a pas de cause. » *(C. Tr.* I, I, fin.)

SAINT THOMAS, en effet, avait dit dans sa *Somme Théologique :* « Il n'est pas possible que quelque chose soit cause efficiente de soi-même parce que, s'il en était ainsi, il existerait antérieurement à soi-même, ce qui est impossible. » *(S. Th. I,* qu. 2, Resp. 2). Dans le même sens d'ailleurs, la philosophie juive faisait peu de cas du concept de la *causa sui ;* MAÏMONIDE le considérait également comme sans signification au regard de Dieu ; tout au plus pouvait-il désigner l'*absence de cause,* Dieu se posant dans l'absolu par la seule nécessité de sa nature. Mais il faut évidemment distinguer ici entre l'essence et l'existence. S'il s'agit de l'Essence divine, il est bien certain alors qu'elle n'a pas de cause, puisqu'elle se confond avec la Puissance même de Dieu, avec sa Vie. Il en va tout autrement s'il s'agit de l'Existence car, parce qu'on a défini précisément l'Essence par la Puissance, il faut bien que cette Puissance, étant par nature agissante, produise certains effets dont elle soit véritablement la cause ; et comme le premier de ces effets est d'amener le passage de l'essence à l'existence, il en résulte que Dieu, en tant que Puissance vitale et infinie de production, est cause de sa propre existence, c'est-à-dire « Cause de Soi ». Voilà comment SPINOZA, pouvait adapter à son système la « *Causa sui* » que SUAREZ assimilait à « *l'Ens per se* » ; seulement, grâce à l'idée d'émanation, il l'enrichissait d'un sens nouveau que n'avait pas connu le verbalisme scolastique.

Certes, il ne faudrait pas confondre cette « *Causalité émanative de soi* » avec la causalité physique efficiente qui régit le déroulement des phénomènes dans la Nature naturée. Sur ce point déjà, à ARNAULD qui lui objectait la nécessité de séparer la « *Causa sui* » de la « *Causa efficiens* », DESCARTES se contentait de répondre que la Causa-

lité efficiente n'avait de sens en effet qu'au regard des choses dont l'essence n'enveloppait pas l'existence ; quant à Dieu lui-même il restait vrai « qu'il ne se conservait pas par une influence réelle et positive de la cause efficiente ». *(Cf. Rép. aux IVes Obj.).* Là-dessus SPINOZA est aussi catégorique, et les explications fort nettes qu'il a données suffisent à écarter absolument l'idée d'une causation *temporelle* de l'existence par l'essence, que SCHOPENHAUER ne craignait pas de lui reprocher. *(Quadr. rac* I, § 8.) Combien de fois pourtant, n'avait-il pas répété que l'existence de Dieu n'ayant rien de commun avec l'existence des autres êtres, la causalité de son Essence ne pouvait être une efficience physique : autant vaudrait dire, remarquait-il dans les *Cogitata,* que Dieu peut se transformer en un autre Dieu, « ce qui est la chose la plus absurde. Demandons-nous en effet, s'il peut y avoir en Dieu un changement venant de Dieu. Or nous le nions absolument, car tout changement qui dépend de la volonté du sujet se fait afin de rendre son état meilleur, ce qui ne peut avoir lieu dans l'Etre souverainement parfait. De plus, un changement de cette sorte ne se fait que pour éviter quelque dommage ou en vue d'acquérir quelque bien qui manque ; or l'un et l'autre ne peuvent avoir lieu en Dieu ; D'où nous concluons que Dieu est un être immuable ». *(Cog. Mét. II,* IV, tr. *App.,* t. I, § 2-5.) Il est pourtant des gens qui posent des questions aussi ridicules : « Ils demandent si Dieu n'est pas plus vieux maintenant que lorsqu'il a créé Adam..., ce qui revient à lui attribuer une durée plus longue pour chaque jour écoulé, et à supposer par suite qu'il est *continuellement comme créé par lui-même...* Or c'est là manifestement une pétition de principe... La durée en effet est une affection non de l'essence, mais de l'existence. Or *l'existence de Dieu étant une production de son Essence* (venant de son essence, *existentia (ejus) est* **de** *ipsius essentia),* nous ne pouvons attribuer aucune durée à Dieu ; attribuer à Dieu la durée, c'est distinguer en

effet son existence de son essence ». *(Cog. Mét. II,* I, § 2).

La pensée de SPINOZA est donc très nette : L'identification en Dieu de l'Essence et de l'Existence signifie tout simplement qu'il ne faut pas distinguer, dans la Nature divine, une essence éternelle et une existence engagée dans la durée. Il n'y a dans la Nature naturante proprement dite aucun passage possible de l'éternité au temps, et ceci suffit à nous avertir que SPINOZA rejette d'avance le panthéisme émanatiste des Alexandrins dans lequel une *procession unique* opérait la transition continue de l'Essence éternelle de Dieu à l'existence temporelle des choses. Tout au contraire, il s'appuie précisément sur cette émanation même de l'Existence divine à partir de l'Essence *(existentia de essentia)* pour démontrer que, si la « *Causa sui* » ne doit pas s'entendre au sens physique et temporel, elle n'en demeure pas moins une véritable Causalité efficiente de nature émanative, qui se déroule seulement dans l'éternité stricte, au lieu de se déployer à un moment donné dans le temps, comme la procession néoplatonicienne.

Le point de vue de SPINOZA était donc profondément original, et c'est pour en marquer la nouveauté qu'il s'efforçait de préciser sans cesse la conception de la *Causa sui,* et de la définir de son mieux en fonction des conceptions traditionnelles dont il tenait à la distinguer. Par exemple, il montre dans l'*Ethique (Eth. I,* 25 Scolie) que la Causalité de Dieu vis à vis de soi est de la même nature que sa Causalité vis à vis des choses : « En un mot, au sens ou Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses ». Mais il a déjà été dit, quelques propositions plus haut *(Prop.* 16, Cor. I), « que la causalité vis à vis des choses est de nature efficiente ». Et pourtant, même efficiente, elle se distingue de la causalité physique : SPINOZA l'indique dans une Lettre à TSCHIRNHAUS : Il faut distinguer, y est-il expliqué, une causalité *efficiente externe* et une causalité *efficiente interne ;* la « *causa sui* » est de ce dernier genre. *(Ep.* 60, V.-L. t. II, p. 386).

Il est vrai que certains interprètes ont cru pouvoir assimiler cette causalité efficiente interne à une causalité logique et mathématique. Certes, de nombreux textes spinozistes illustrent fréquemment la formule célèbre : « *causa sive ratio* » *(Eth. I, Pr. 11 dém.)*, et nous en verrons nous-même la légitimité. Mais, ainsi que nous n'avons cessé de le répéter, c'est là un point de vue postérieur dans le système, et ce serait anticiper arbitrairement sur sa génération que d'introduire, avant l'apparition de l'Intellect Infini de Dieu, la notion d'un déroulement mathématique. Ce n'est que quand l'Essence de Dieu a pris conscience de son existence, quand s'est formée dans la Nature naturée « l'*Idea Dei* », que la production émanative des attributs par la Puissance divine se transpose automatiquement en une production des propriétés mathématiques à partir d'une définition initiale. Mais, tant que le Mode Infini de l'Intellect divin n'a pas encore fondé, à la manière du *Logos* antique, l'entière intelligibilité des choses, transposant par là en un panthéisme mathématique le panthéisme d'émanation originaire, jusque là la formule logique de la « *ratio sive causa* » n'a pas encore la moindre valeur. Elle ne deviendra exacte qu'après l'apparition de l'attribut Pensée et surtout du Mode infini qui en découle ; alors, sans doute, Spinoza pourra dire que la définition logique de Dieu coïncide avec sa génération dans l'absolu, qu'elle « l'exprime » au regard de l'entendement, ou encore, comme dans la Lettre déjà citée à Tschirnhaus, « que l'Existence découle de l'Essence de Dieu comme les propriétés du triangle découlent de sa définition. *(Ep.* 60, L.-V. t. II, p. 386).

Mais ce point de vue ne sera qu'une conséquence dérivée du système, bien loin d'en être le principe fondamental. Originairement et dans l'absolu, « la causalité efficiente interne » de la « *Causa sui* » demeure une causalité émanative, une procession à partir de l'Essence divine, et en ce sens une production très réelle de l'Existence de Dieu

par sa Puissance, c'est-à-dire par son infinie surabondance et sa Vie créatrice. S'il n'en était pas ainsi, SPINOZA aurait-il pu dire que le fait d'exister était un signe de puissance *(Eth. I,* 11 3e dém.), en sorte que l'existence de l'Etre infini devait être attribuée à une véritable « *force* » la force interne de sa causalité émanative ?. « Car si pouvoir exister est puissance, il s'ensuit que plus à la nature d'une chose il appartient de réalité, plus elle a par elle-même de forces *(vires)* pour exister ; Ainsi un Etre absolument infini, autrement dit Dieu, a de lui-même une puissance absolument infinie d'exister *(infinitam absolute potentiam existendi)*, et, par suite, il existe absolument ». *(Eth. I, 11 Scolie)*. Remarquons qu'il est dit « absolument », et non « nécessairement », pour montrer mieux par là que l'existence est véritablement un acte de la Puissance divine, avant d'être une conséquence mathématique de la définition de son Essence.

Nous l'avons déjà dit : une telle conception reste profondément différente de l'ancien panthéisme dynamique de l'Ecole d'Alexandrie. Non, SPINOZA *n'est pas* PLOTIN, et la divergence entre les deux philosophes est importante, car elle met en lumière le point de vue essentiellement original du spinozisme. Le Néo-platonisme n'avait songé qu'à une seule émanation : celle qui, par l'intermédiaire de l'Ame, opérait le passage de l'éternité au temps. C'est que, d'une part, il fallait expliquer l'existence de l'étendue, et que cette étendue, d'autre part, ne se concevait, aux yeux de l'Antiquité, que comme une réalité inférieure, nécessairement engagée dans la durée. Pour rendre compte, par suite, de la génération par Dieu de l'étendue, il fallait bien établir, à un moment donné, dans la procession, une transition soudaine entre l'éternité de l'Essence divine et l'existence temporelle de la matière : d'où l'interposition de l'Ame dans la hiérarchie des hypostases, et sa division, à son tour, en deux Puissances secondaires, « la Raison discursive » et « l'Ame proprement dite », destinées par leur

continuité à ménager la redoutable transition. Or voici que DESCARTES venait de donner une définition de l'étendue qui la faisait participer désormais de l'éternité même de Dieu. Le problème de l'émanation, dès lors, se posait à SPINOZA tout autrement qu'à PLOTIN. La conception nouvelle d'une étendue purement géométrique permettait de concevoir le passage de l'Essence divine à l'existence, *en le maintenant jusqu'au bout dans l'éternité :* A une Essence éternelle, SPINOZA pouvait faire correspondre cette fois une Existence également éternelle. Après avoir posé dans la Définition VI de l'*Ethique,* l'infinité des attributs comme l'expression d'une « Essence éternelle et infinie », SPINOZA pouvait ajouter *(Eth. I,* 19, dém.) que « chacun de ces attributs enveloppait par cela même l'éternité », autrement dit « que *les mêmes attributs divins qui expliquaient l'essence éternelle de Dieu, expliquaient en même temps son existence éternelle* ». *(Prop. 20, Dém.).*

Seulement, s'il est vrai que l'étendue géométrique est compatible avec l'Eternité de Dieu, il n'en faut pas moins expliquer, dans tout panthéisme, l'existence de l'étendue temporelle des corps périssables. Le postulat de l'Infinité divine défend de concevoir une réalité quelconque autrement que comme une production plus ou moins directe de Dieu : c'est là ce qui a amené SPINOZA à la nécessité d'une *seconde émanation, celle des modes à partir des attributs.* Par cette deuxième procession, chacun des attributs éternels engendre à son tour une nouvelle série d'existences qui se déploient peu à peu dans des durées de plus en plus limitées : modes infinis d'abord, puis modes de plus en plus finis. Ce sont ces deux émanations que SPINOZA résume dans la grande formule de l'*Ethique :* « *Ex necessitate divinæ naturæ infinita infinitis modis sequi debent* », avec cette conséquence : « *hoc est omnia quæ sub intellectum infinitum cadere possunt* ». *(Eth. I,* 16).

Cette proposition est la clef du système tout entier. Le « *sequi* », nous l'avons vu, est expliqué dans le scolie du

Théorème suivant *(Pr.* 17, Sc.) où il est ramené au terme « *effluere* », et désigne ainsi une véritable procession. Les « *infinita* » ce sont les attributs éternels dont le déroulement à partir de l'Essence divine constitue la première procession. Les « *infinitis modis* » ce sont les modes successifs qui découlent à leur tour, dans une seconde émanation, de l'infinité des attributs. Enfin, par l'apparition de l'Intellect divin, premier mode immédiat de la Nature naturée, ce double panthéisme d'émanation se transpose aussitôt en un panthéisme mathématique qui fonde l'intelligibilité des deux processions. Par là, attributs et modes deviennent conscients à Dieu, parce que l'Intellect infini, comme nous le verrons, est double lui aussi : il est à la fois Idée de Dieu et Idée du Monde. C'est le sens de la parenthèse *(hoc est omnia quæ sub Intellectum infinitum cadere possunt)* ». Au regard de cet Entendement, la « Causalité émanative » du *Court Traité* apparaît comme une causalité mathématique, *(causa sive ratio)*. Mais ce dernier sens n'est que dérivé ; originairement toute causalité est efficiente. Spinoza d'ailleurs, dans la Lettre à Tschirnhaus, n'en avait-il pas nettement distingué les deux formes, interne et externe. Nous étudierons la seconde à propos de l'émanation des modes. La première est celle de la « *Causa sui* », la procession dans l'éternité des attributs divins à partir de l'Essence infinie. Examinons d'un peu plus près ce déroulement.

CHAPITRE III

L'Existence de Dieu.
La hiérarchie fondamentale
des Attributs divins dans la Nature naturante.

21. C'est par l'infinie surabondance de sa Causalité que l'Existence de Dieu découle de son Essence, que la Toute-Puissance divine est amenée à laisser émaner d'elle une infinité d'attributs éternels. Que sont au juste ces attributs? Quelle a pu être, sur ce point, la pensée intime de SPINOZA ?

Une affirmation, assez singulière au premier abord, domine toute la question : Sur l'infinité des attributs, deux seulement nous sont connus : l'étendue et la pensée ; les autres demeurent inaccessibles à l'entendement. Pourquoi ce privilège étrange ? A supposer d'ailleurs que la logique du système interdit à SPINOZA d'englober dans sa synthèse géométrique définitive l'infinité des autres attributs, lui-même assurément ne devait-il pas avoir à leur sujet une opinion quelconque, une opinion peut-être qu'il ne pouvait traduire en langage de géométrie, « *more geometrico* », mais qui n'avait pas moins pour rôle de donner à la doctrine la cohérence et l'harmonie d'ensemble qu'elle ne devait pas manquer de posséder dans l'esprit de son fondateur ? Examinons donc la lettre de la doctrine ; de la lettre nous essayerons de dégager l'esprit, en suivant, comme nous l'avons fait jusqu'ici, l'idée inspiratrice de notre méthode : replacer la pensée spinoziste, d'une part dans sa tradition philosophique, de l'autre dans son ambiance propre, et rechercher par quelle série d'adaptations le thème antique

avait pu s'accommoder aux conditions nouvelles, de manière à assurer à cet organisme une vitalité solide et durable, résultat d'un agencement harmonieux de toutes ses parties.

La théorie des attributs semble revêtir chez SPINOZA trois aspects principaux :

1° *Les attributs sont des substances ;*

2° *Les attributs manifestent l'Essence de la Substance ;*

3° *Les attributs n'expriment la Substance qu'au regard de l'entendement.*

A) Le premier aspect est présenté par le *Court Traité :* « Pour ce qui concerne les attributs dont Dieu est formé, ils ne sont autre chose que des substances infinies dont chacune doit être elle-même infiniment parfaite ». *(C. Tr. I,* VII § 1 note).

B) Le second aspect, moins réaliste sans doute, n'en relie pas moins les attributs à la substance, en dehors de tout entendement: « Tous les attributs que possède la substance ont toujours été à la fois en elle,... et chacun exprime sa réalité ou son être... A proportion de la réalité ou de l'être qu'il possède, un être a un plus grand nombre d'attributs... Donc un être absolument infini doit être constitué par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie ». *(Eth. I,* 10 Sc.). Et plus loin : « Il faut entendre par attributs de Dieu ce qui exprime l'Essence de la Nature divine, c'est-à-dire appartient à la Substance ». *(Eth. I,* 19 dém.).

C) Reste le troisième aspect qui semble au contraire n'attribuer à l'attribut d'autre réalité que dans l'entendement. Il y correspond en vérité un assez grand nombre de formules dont la plus significative est celle de la Lettre 9 à SIMON DE VRIES. « J'entends par attribut la même chose que par substance, avec cette exception qu'on ne doit parler d'attribut qu'au regard de l'entendement ». *(Ep. 9,* V.-L., t. II, p. 224).

Si l'on s'en tenait à la lettre même de ces textes, ou bien il y aurait dans le système une contradiction fondamentale,

ou bien la pensée de Spinoza, du *Court Traité* à l'*Ethique*, aurait évolué progressivement d'un réalisme à un idéalisme absolus. Les deux opinions ont été d'ailleurs soutenues. N'est-il pas un moyen cependant de rétablir, sous ces affirmations en apparence opposées, l'unité vitale de la doctrine ?

La solution résulte évidemment de ce que nous avons dit jusqu'ici. L'idéalisme de la troisième conception est parfaitement conciliable avec le réalisme plus ou moins atténué des deux premières : il suffit toujours de reprendre la distinction de la Nature naturante et de la Nature naturée. Quelle que soit en effet la façon d'être et le mode d'existence des attributs dans l'absolu, il est clair qu'à l'instant précis où l'Intellect divin aura fait son apparition, quand, à l'attribut-Pensée, se sera ajouté un Entendement-sujet, alors le point de vue cartésien de l'analyse s'introduira nécessairement, et les Attributs apparaîtront avant la substance : celle-ci sera postulée, à vrai dire, comme soutien de leur existence : « Vous remarquerez, écrit Spinoza à Oldenbourg, que j'entends par attribut tout ce qui *est conçu* en soi et par soi, de telle façon que le *concept* d'un attribut n'enveloppe le *concept* d'aucune autre chose. » *(Ep. 2,* V.-L., t. ii, p. 197.)



Sans doute ! mais cela n'implique nullement que toute la réalité de l'attribut consiste dans le fait d'*être conçu*. Ce que Spinoza a voulu seulement dire, c'est qu'en dehors de l'entendement, il était impossible de se représenter l'Essence divine autrement que comme une Infinie Causalité, de laquelle découlaient une infinité de produits, de Puissances dérivées qui venaient déployer, dans l'éternité, la Toute-Puissance originaire. Ainsi, dans l'émanatisme antique, la surabondance nécessaire de l'Un l'étalait automatiquement en une infinité de Puissances où s'épanouissait sa vie. En ce sens, pouvait dire Spinoza dans le *Court Traité*, les attributs sont de véritables substances infinies, puisqu'ils sont autant de Puissances émanées de la Puis-

sance première. Maintenant, que ces Puissances ineffables en soi filtrent à travers le prisme de l'entendement, elles paraîtront aussitôt se stabiliser en hypostases, et comme d'autre part l'entendement ne manie que des idées, ces hypostases se réfracteront en idées, en façons de concevoir la substance, ou, pour employer la terminologie scolastique de DESCARTES, en *attributs*.

Voilà une première adaptation du réalisme judéo-alexandrin au point de vue nouveau du cartésianisme. Au regard de l'entendement, les Puissances divines se transposent en essences conceptuelles, en espèces d'attributs logiques qui sont la seule manière pour l'intellect de se représenter l'Essence divine. En d'autres termes, si l'on veut adapter le réalisme antique au vocabulaire scolastico-cartésien, c'est-à-dire si l'on considère les attributs comme des « propriétés essentielles de la substance », définissant non pas ses manières d'être accidentelles, mais son « *actuosa essentia* », alors il est bien vrai de dire que c'est seulement au regard de l'entendement, c'est-à-dire au regard des modes de la Nature naturée, que la Puissance divine manifeste son existence sous la forme d'attributs.

Le passage suivant du *Théologico-Politique* est significatif à cet égard : « Il faut noter qu'on ne trouve dans l'Ecriture aucun nom en dehors de Jehovah, qui exprime l'Essence absolue de Dieu, sans rapport aux choses créées. C'est pourquoi les Hébreux prétendent que seul ce nom appartient en propre à Dieu, les autres n'étant que des appellations ; et effectivement les autres noms de Dieu, substantifs ou adjectifs, sont des attributs qui conviennent à Dieu, en tant qu'on le considère dans sa relation aux choses créées ou comme se manifestant par elles... Et c'est pourquoi nul commandement n'oblige les hommes à connaître les attributs de Dieu. » *(Th. pol.* ch. XIII, tr. App. II, p. 262-263.) Telle était la cause de la restriction de SPINOZA à SIMON DE VRIES : « J'entends par attribut la même chose que par substance, sauf ceci qu'on ne doit employer le mot

d'attribut qu'au regard de l'entendement. » En effet, remarquaient les *Cogitata,* « l'être en tant qu'être ne nous affecte pas par lui-même comme substance ; il faut donc l'expliquer par quelque attribut, sans qu'il s'en distingue autrement que par une distinction de raison. » *(Cog. Met* I, III, § 1.)

En définitive, le point de vue subjectif et idéaliste de l'attribut, loin d'être contradictoire avec le point de vue réaliste, représente simplement une transposition des notions initiales dans le langage de l'Intellect-sujet, quand Dieu a pris conscience de lui-même dans les modes de la Nature naturée. Mais qu'il correspondît aux attributs, conceptions de l'entendement, une réalité effective dans la Nature naturante, c'est ce qu'on ne saurait contester. SPINOZA d'ailleurs exprimait lui-même cette correspondance réelle dans une formule caractéristique qui conciliait à merveille le point de vue idéaliste et le point de vue réaliste : « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit de la Substance comme constituant son essence *(tanquam ejusdem essentiam constituens).* » *(Eth.* I, déf. 4.) Le mot « *constituens* » étant ici un adjectif neutre et signifiant par suite « ce qui constitue *en fait* son essence », on voit qu'en ouvrant ainsi l'*Ethique* par cette définition de l'attribut, SPINOZA, fidèle à sa méthode synthétique, se plaçait au cœur même de l'Etre, dans l'Essence divine originaire, et lui rattachait ensuite les attributs par un lien tout interne, indépendant de l'intellect et de ses conceptions.

Ce lien, du reste, nous le connaissons déjà : SPINOZA le traduit le plus souvent par le mot « *expression* ». « Il faut entendre par attributs de Dieu ce qui exprime l'Essence de la Nature divine. » *(Eth.* I, 19 dém.) Or, s'il est vrai que le point de vue idéaliste et le point de vue réaliste ne sont que deux aspects d'une même pensée, quel autre terme pouvait mieux convenir pour indiquer que l'attribut « exprime » la substance au regard de l'entendement, en même temps qu'il « l'exprime » dans l'absolu ? en sorte que l'attribut,

originairement, est ce par quoi l'Essence divine *manifeste* son existence « *extra intellectum* », parce que, semblable à l'Un des Néoplatoniciens, elle ne peut pas rester enfermée en elle-même et se met à surabonder naturellement. Il est donc en ce sens un produit de la fécondité immanente à cette Essence, produit qui, à son tour, *manifestera* la substance à l'intelligence. N'est-ce pas justement pour mieux marquer la conciliation qu'il cherchait, entre le panthéisme dynamiste et sa transposition en panthéisme mathématique, que SPINOZA avait adopté le mot « expression » qui convient parfaitement à ces deux formes du panthéisme ? « Expression », c'était la façon nouvelle de désigner les rapports d'intelligibilité de l'Analyse cartésienne ; l'équation « exprime » la courbe, comme les variations des idées dans la pensée expriment les variations correspondantes du corps. Mais il est aussi vrai de dire, au sens dynamiste, que l'Essence divine « s'exprime » dans des attributs où se manifeste sa Puissance.

Voilà, pourquoi, sans doute, SPINOZA voulut de même se servir du mot unique d'*attribut* pour désigner ces deux sortes de manifestations, et cela en dépit de la confusion apparente qui en résultait pour sa doctrine. Il eût pu sans doute employer deux termes, réserver celui d'attribut pour l'expression logique dans la Nature naturée, et user pour la Nature naturante d'un autre mot, comme PLOTIN, par exemple, s'était servi de celui d'hypostase. Mais le fait d'appliquer à l'émanation divine un terme précis avait le grave défaut d'y introduire une détermination qui en altérait à jamais la nature ineffable, toute détermination étant une sorte de limitation incompatible avec la plénitude de la vie créatrice. Aussi, tout en faisant remarquer que le mot « attribut » convenait de préférence à la détermination par l'entendement, SPINOZA se contentait de laisser planer sur la procession de la Nature naturante l'indétermination du terme général de « substance » : « J'entends par attribut, disait-il en ce sens, la même chose que par

substance, sauf que l'attribut s'applique plutôt au regard de l'entendement ». Et tout de suite c'est la comparaison biblique qui vient à l'appui de sa pensée : « Je dis que par Israël, j'entends le troisième patriarche, et je n'entends pas autre chose par le nom de Jacob, ce patriarche ayant été appelé Jacob parce qu'il tenait en naissant le pied de son frère. Pareillement ce qui réfléchit sans altération tous les rayons lumineux est appelé *plan* si on le considère en soi, et « blanc » si l'on songe à l'homme qui regarde ce plan ». (*Ep. 9,* V.-L., t. II, p. 224). De même, d'après le texte déjà cité du *Théologico-Politique,* le Dieu Infini des Hébreux est appelé Jéhovah, quand on veut désigner son Essence absolue, tandis qu'il prend une foule d'autres noms, quand on pense à ses rapports avec les Créatures (*Cf. Th. pol.*, ch. XIII, tr., *App.*, 262).

Comme on sent bien que c'est toujours de Jéhovah qu'il s'agit, que c'est lui à qui SPINOZA songe sans cesse ! Mais comment, dans ce cas, aurait-il pu refuser aux attributs une véritable réalité substantielle même en dehors de tout entendement ? N'allait-il pas dans le *Court Traité,* jusqu'à les appeler des « substances ? Non pas certainement qu'il ait jamais eu l'intention de les ériger en autant de dieux indépendants, hypothèse absurde en vérité, et que contredisaient à la fois ses affirmations réitérées sur l'Unité divine et son dogme de l'Infinité de la Substance, mais il voulait signifier par là que la Puissance initiale était présente en chacune de ses manifestations, que toutes, en ce sens, « exprimaient la même substance », et possédaient en tout cas, en tant que « Puissances dérivées » une véritable « substantialité ».

C'est ce que confirme une autre note du *Court Traité* destinée à préciser la nature des attributs : « Les attributs: mieux vaudrait dire ce qui est propre à Dieu ; car ces choses telles qu'infinité, perfection immutabilité, ne sont pas des attributs de Dieu. Sans elles, à la vérité, Dieu n'est pas un Dieu, mais il ne l'est point par elles, car elles ne

font rien connaître qui *existe substantiellement,* mais sont seulement comme des adjectifs qui exigent un substantif pour être compris. » *(C. Tr.* I, I, § 9, note 4.) Et plus loin : « Elles ne font rien connaître de substantiel ; or c'*est seulement par ce qu'il a de substantiel en lui que Dieu existe.* » (Ibid. I, III, note 1.)

Il est donc plus exact de dire que les attributs, dans l'absolu, sont non pas de véritables substances, mais des « *réalités substantielles* », de même nature que la Substance originaire. Qu'ils ne soient d'ailleurs pas des substances au même titre et au même degré qu'elle, c'est ce qui resssort de cette explication de SPINOZA, qu'à la différence de la Substance qui est « absolument et infiniment infinie », les attributs ne sont infinis que « chacun en son genre ». Ainsi, dans la lettre 2 à OLDENBOURG : « Je définis Dieu un Etre constitué par une infinité d'attributs infinis, c'est-à-dire parfaits, chacun en son genre *(unumquodque infinitum in suo genere),* ...tandis que Dieu est souverainement parfait et absolument infini *(absolute infinitum).* » *(Ep. 2,* V.-L., t. II, p. 197.)

En définitive, non seulement aucun attribut n'est absolument infini comme l'essence qu'il manifeste, mais chacun ne représente qu'un certain degré de cet infini. Il l'exprime à sa manière, « en son genre » : ne faut-il pas ajouter, sans crainte de dépasser la pensée de SPINOZA, « suivant son éloignement de l'Essence divine dans la continuité de son écoulement » ? Or il faut bien s'exprimer ainsi, puisque SPINOZA pose le problème en termes de « puissance », que les attributs, dans la Nature naturante, ne sont pas encore des conceptions de l'entendement, mais des « irradiations de l'Essence divine », des « forces », des « expressions de son Essence active » suivant le terme des *Cogitata.* (II, XI § 4.) Appelons-les, si l'on veut, des « *attributs-puissances* » pour les distinguer des attributs proprement dits qui concernent plutôt l'appréhension des premiers par l'entendement. N'ont-ils pas d'ailleurs tous les caractères des Puis

sances successives émanées de l'Un dans le panthéisme alexandrin ?

1°) Qu'ils soient véritablement un « écoulement » de l'Essence divine, c'est ce qui résulte des affirmations réitérées de SPINOZA : « *A summa Dei potentia, sive infinita Natura, infinita infinitis modis, hoc est omnia, necessario* **effluxisse,** *vel semper eadem necessitate* **sequi.** ». *(Eth. I,* 17 Sc.).

2°) En second lieu, comme dans l'émanatisme encore, la Puissance originaire se manifeste dans chacun d'eux ; c'est pourquoi le *Court-Traité* les désigne d'une façon formelle comme des « forces » *(Kragt)*... « Tous les effets que nous voyons dépendre de l'étendue doivent être rapportés à cet attribut... Car si la Puissance productrice de ces effets n'était pas dans la Nature *(want by aldien deze* **Kragt** *van uytwerkinge niet in de Natuur en was...)* ils ne pourraient être en aucune façon, quand bien même il existerait dans la Nature beaucoup d'autres attributs. Car si une chose doit produire quelque effet, il faut qu'il y ait en elle quelque chose par quoi elle puisse plus qu'aucune autre le produire. Ce que nous disons de l'étendue, nous le disons aussi de la pensée et de tout ce qui est. » *(C. Tr.* II, XIX, V.-L., t. III, p. 76, tr. App. I, p. 160.)

22. *Les Attributs, dans la Nature naturante, sont donc les Puissances, chacune infinie en son genre, qui découlent de l'Essence divine, et par lesquelles cette Essence manifeste ou exprime sa Vie et sa Causalité productrice.* Or une telle conception écarte évidemment l'idée que ces attributs puissent être, en quoi que ce soit, autant de dieux indépendants, dont la pluralité eût été en contradiction au premier chef avec l'unité de la Substance unique. Sur ce point encore, il importe de préciser la signification réelle de la multiplicité infinie des attributs.

Un problème en effet se posait à SPINOZA qui n'avait pas seulement une importance doctrinale, mais qui intéressait

en outre la tradition de la métaphysique juive et de la philosophie cartésienne. D'une part, DESCARTES fondait sur la diversité des attributs la diversité des substances, de sorte que l'affirmation spinoziste de l'unité fondamentale de l'être était certainement contraire à la théorie cartésienne des idées claires et distinctes. Il paraissait difficile de concilier la conception d'une infinité numérique d'attributs avec la simplicité de la Substance. Et pourtant SPINOZA soutient la possibilité de la conciliation : « Quoique deux attributs soient conçus comme réellement distincts *(realiter distincta concipiantur)* », c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, nous ne pouvons en conclure cependant qu'ils constituent deux êtres *(duo entia)*, c'est-à-dire deux subtances différentes, car il est de la nature d'une substance que chacun de ses attributs soit conçu par soi *(per se concipiatur)*... Loin donc qu'il y ait absurdité à attribuer plusieurs attributs à une même substance, il n'y a rien de plus clair que ceci... qu'à proportion de la réalité ou de l'être qu'il possède, un être a un plus grand nombre d'attributs..., en sorte qu'un Etre absolument infini doit être *défini* un Etre constitué par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie ». *(Eth. I,* 10 Sc.).

Faut-il en conclure que la diversité des attributs dans l'absolu, en soi, consiste en une distinction numérique, en d'autres termes, au sens scolastique et cartésien du mot, qu'il existe « formellement » dans l'Etre divin, un nombre infini d'Attributs ? Mais une semblable *détermination numérique* serait aussitôt en contradiction avec cette thèse capitale de la tradition judéo-orientale, que SPINOZA, d'autre part, trouvait exprimée avec force chez MAÏMONIDE, cette thèse que la Nature divine ne saurait souffrir de déterminations d'aucune sorte. C'était en effet un axiome, aux yeux de MAÏMONIDE, que l'Essence divine étant une et simple, excluait par là même toute idée de multiplicité. Admettre en elle des attributs multiples, se serait poser en dehors de

Dieu, de nombreuses divinités. *(Cf. Guide des Indécis I,* ch. 51 et 52). En réalité, les attributs dont il est question dans l'Ecriture, loin d'impliquer une multiplicité incompatible avec l'Essence suprême, désignent simplement des *manifestations diverses de l'activité divine* (ibid. ch 53). Or ces modalités diverses dans l'action peuvent très bien coexister avec l'unité de l'agent ; n'est-ce pas le même feu qui tour à tour noircit, blanchit, brûle, liquéfie ? (ibid., ch. 54).

Il est vrai qu'en sens inverse, un autre philosophe juif, Chasdaï Crescas avait cru pouvoir transformer les attributs négatifs de Maïmonide dans les Attributs positifs correspondants : ne revient-il pas au même de nier de Dieu l'impuissance et la déraison, ou d'affirmer de lui la Puissance et la Raison ? Mais la solution de Spinoza n'a rien de commun avec celle de Chasdaï Crescas, et certainement, quoiqu'on en ait pu croire, celle-ci n'a eu aucune influence sur celle-là. Nous savons déjà ce que l'auteur du *Court-Traité* pensait « de ces choses telles qu'infinité, perfection, immutabilité... qui, a vrai dire, n'étaient pas des attributs divins, mais des adjectifs exigeant pour être compris un substantif *(C. Tr. I,* I note 4).

En réalité, c'est bien à la thèse de Maïmonide que se rallie Spinoza*:* « Les attributs de Dieu, écrit-il dans les *Cogitata,* n'ont entre eux qu'une distinction de raison, mais ils ne se distinguent pas réellement entre eux. Entendez des distinctions de raison comme celles que j'ai citées un peu plus haut et qui se reconnaissent à ce que telle substance ne peut être sans tel attribut. D'où nous concluons que Dieu est un Etre parfaitement simple ; et nous n'avons cure, à ce sujet, du fatras des distinctions des Péripatéticiens ». *(Cog. Mét. II,* v., § 4).

Comment concilier alors ce texte avec celui de l'*Ethique* où Dieu est présenté comme exprimé par une infinité réelle d'attributs ? Toujours par l'opposition habituelle du point de vue de l'être et du point de vue de la connaissance, par

le double aspect du système. Si l'on veut expliquer les rapports de Dieu avec le monde par l'intermédiaire de l'Intellect infini, aussitôt Dieu se détermine ; mais toute détermination disparaît, au contraire, dès qu'on l'élève au-dessus du Monde. SPINOZA nous fait assister d'ailleurs à cette marche progressive vers l'indétermination : A la base, dans les modes finis et inférieurs de la Nature naturée, les attributs apparaissent aux yeux de l'imagination comme une pluralité numérique. *Le nombre, en effet, n'est qu'un auxiliaire de l'imagination :* « En concevant les affections de la Substance, abstraction faite de la substance elle-même, et en les réduisant en de certaines classes pour les imaginer plus aisément, nous formons la notion de nombre, laquelle est un moyen de déterminer les affections de la Substance... Et comme la Substance échappe à l'imagination, vouloir l'expliquer par des notions qui sont de simples secours donnés à l'imagination, c'est vouloir faire servir l'imagination à nous rendre déraisonnables » *(Ep.* 12, V.-L., t. II, p. 232).

Cela est si vrai, explique SPINOZA à JARIGH JELLÈS, qu'il est même absurde en un sens de demander si Dieu est unique ou multiple ; car, pour pouvoir nombrer les choses, il faut s'être représenté d'abord par l'imagination des choses semblables, et les avoir réduites en de certains genres. Par exemple celui qui tient dans sa main un sesterce et un impérial ne pensera pas au nombre « deux », tant qu'il n'aura pas rangé les deux objets sous une classe plus générale, celle de pièce de monnaie si l'on veut. Or il en est de même pour Dieu ; pour pouvoir se demander si son existence — ou ce qui revient au même, son Essence — est une ou multiple, il faudrait, par la représentation d'existences semblables, avoir fait rentrer la première dans une idée générale, ce qui est manifestement absurde, Dieu étant un Etre Vivant et non une Idée générale. *(Cf. Ep.* 50, V.-L., t. II, p. 361).

Voilà pour la pluralité numérique des attributs : Elle est

une simple fiction de l'imagination, et dans ce cas d'ailleurs elle ne peut même pas être considérée comme infinie, car, ajoute SPINOZA à LOUIS MEYER, « le nombre, la mesure et le temps étant de simples auxiliaires de l'imagination, ne peuvent être infinis ». *(Ep. 12,* ibid., p. 232). Ainsi, de l'impossibilité de tout infini numérique, il résulte que le nombre des attributs ne saurait être considéré sans absurdité comme infini, du moins au regard de la Nature naturante.

Maintenant, en s'exerçant sur ces données de l'imagination, l'entendement en atténue quelque peu la fausseté. Entre ces attributs que l'imagination a radicalement séparés, — comme une pièce de monnaie se distingue d'une autre pièce de monnaie, — il conçoit des rapports intelligibles qui peu à peu rétablissent entre leurs essences les liens que l'imagination a tranchés. Mais le rapprochement est loin d'être complet. L'entendement ne peut opérer que sur des idées claires et même distinctes, c'est-à-dire qu'il est amené lui aussi, en vertu de sa tendance naturelle, à concevoir encore comme séparées, en dépit de leurs rapports, ces essences dont l'imagination achève en les dénombrant, l'isolement.

C'est ce que signifie le texte de l'*Ethique.* La distinction des attributs n'y est posée que comme une « conception » de l'entendement. Jamais elle n'y est affirmée en soi, sans être précédée du verbe « *concipi* ». Il est de la nature d'une substance que chacun des attributs *soit conçu par soi.* SPINOZA ne dit pas : « en sorte que Dieu *est* un être constitué par une infinité d'attributs », mais « en sorte que Dieu doit *être défini* un être etc... » *(Loc. cit Eth. I,* 10 Sc).



En résumé la *détermination de Dieu par des attributs est tout entière l'œuvre de la Nature naturée et n'a de sens que par rapport à ses modes,* qu'il s'agisse d'ailleurs soit de la détermination en essences opérée par l'entendement, soit de la détermination numérique opérée par l'imagination. Mais, que l'on s'élève au-dessus du Monde pour se transporter, par delà l'entendement, dans le domaine de la

Nature naturante, et l'on voit aussitôt les attributs, effaçant entre eux toute limite, se réunir les uns aux autres dans l'indivisible indétermination de la Substance.

Est-ce à dire pour cela qu'ils viennent s'y confondre et y perdre toute réalité ? Au contraire, ainsi que le répète Spinoza, ils continuent à *exprimer réellement,* c'est-à-dire à manifester dans l'absolu l'Existence divine. Seulement l'infini numérique, œuvre de l'imagination, s'est transposé soudain en un infini d'une autre nature, le seul qui soit véritablement réel : l'infini par continuité, le *continu.* Voilà où il faut chercher le fond de la pensée de Spinoza ; Bien plus que dans l'*Ethique* et les autres écrits métaphysiques, il se révèle dans cette Lettre à Louis Meyer sur l'Infini, du 20 avril 1663, qui devait demeurer parmi les correspondants et les amis du Maître comme une pièce maîtresse de sa philosophie, un document que, treize ans plus tard, Tschirnhaus se plaisait encore à rappeler. *(Cf. Ep. 80,* du 2 mai 1676, V.-L., t. II, p. 426).

Or l'intérêt de la Lettre porte justement sur la distinction, capitale aux yeux de Spinoza, de ce qui est *infini* réellement et de ce qui est *divisible à l'infini.* « Une distinction qu'on n'a pas faite est celle d'une chose qu'on appelle infinie comme n'ayant pas de limites, et d'une chose dont les parties ne peuvent être égalées ni déterminées par aucun nombre, quoiqu'on ait le maximum et le minimum où elle est enfermée. Si on avait remarqué ces différences, je répète qu'on n'aurait pas rencontré une foule de difficultés dont on a été accablé : on aurait clairement aperçu quelle espèce d'infini est indivisible et ne peut avoir de parties, et quelle autre espèce en peut contenir, sans contradiction ». De cette dernière espèce est évidemment la quantité, telle qu'elle apparaît à l'imagination, ce qui est le procédé le plus facile et le plus ordinaire : « elle est divisible, finie, composée de parties et multiple par conséquent ». Mais si on la considère telle qu'elle est en soi, « chose difficile je l'avoue, il se trouve alors, comme je vous l'ai suffisamment démontré

autrefois, qu'elle est infinie, indivisible et unique ». (V.-L., t. II, p. 231).

L'infinité de la substance n'est donc autre chose au fond que son indivisibilité, ou, ce qui revient au même, sa *continuité,* puisque le continu désigne justement ce qu'on ne saurait diviser en parties. Et SPINOZA explique que s'il a défini l'existence de Dieu par l'Eternité, c'est encore au sens où sa durée forme un continu indivisible, que l'imagination se complaît à découper ensuite en moments séparés, créant par là des fantômes de problèmes, arrivant à se demander, par exemple, comme l'indiquaient les *Cogitata,* si Dieu n'est pas plus vieux maintenant qu'à l'époque où il a créé le Monde. En sorte que c'est dans la *notion de continuité* que se résout en dernière analyse le redoutable problème, posé à MAÏMONIDE et à SPINOZA par la Scolastique juive traditionnelle, de la conciliation de l'Essence indéterminée de Dieu avec sa détermination ultérieure par une multiplicité infinie d'attributs. L'Existence divine, la *Nature naturante tout entière est un Continu,* et c'est par là qu'elle se manifeste par une infinité d'attributs. Quant à cette continuité à son tour, elle se ramène, nous le savons, à une *continuité de Puissances,* puisque l'attribut exprime dans l'absolu la Puissance de l'Etre originaire.

Telle est la conclusion qui découle naturellement de toutes les affirmations éparses de SPINOZA. De ces trois prémisses :

1°) Il existe une infinité d'attributs qui expriment la Puissance divine ;

2°) Cette infinité n'est pas une pluralité numérique ;

3°) Elle n'implique pas davantage une distinction essentielle, sinon au regard de l'entendement ;

On ne peut conclure qu'une chose : c'est que l'infinité en question est une infinité par continuité, ou, mieux, une *infinité de Puissances continues.* En d'autres termes, pour qu'à une série de modes discontinus et distincts dans la Nature naturée corresponde, dans la Nature naturante,

une réalité qui les fonde terme pour terme suivant la formule : « *infinita infinitis modis* », où l'infinité des modes découle respectivement de l'infinité des attributs, il faut nécessairement que ces attributs soient disposés eux aussi en une *série continue de Puissances*. Alors, par le mécanisme que nous avons indiqué, les premiers *infinita* qui sont ces Puissances continues, se transposent, en passant dans l'entendement, en une hiérarchie d'essences, et se traduisent au regard de l'imagination par une infinité, numérique cette fois, de modes finis et discontinus. La continuité primitive se brise et se fragmente en une discontinuité indéfinie.

23. Quelque infinie cependant que soit cette continuité d'attributs, SPINOZA déclare d'une façon expresse que deux seulement nous sont accessibles : la Pensée et l'Etendue. Pourquoi cette restriction ? Elle est aisée à comprendre : c'est ici qu'intervient dans toute sa rigueur le point de vue cartésien. Remarquons-le, en effet : ce n'est pas de ce que la Pensée et l'Etendue existent en Dieu que SPINOZA conclut qu'il doit y avoir des esprits et des corps dans la Nature. La marche de son raisonnement est certainement inverse. C'est parce que, à la suite des démonstrations de DESCARTES, SPINOZA tient pour établies l'existence dans le monde de la substance pensante et de la substance étendue, et surtout leur connaissance exclusive, qu'il est amené à postuler en Dieu une réalité qui les fonde terme pour terme.

Que la Pensée, d'ailleurs, soit la première manifestation de l'Essence divine, n'était-ce pas l'axiome fondamental de toute interprétation intellectualiste du réel ? La même tendance qui avait conduit PHILON à réunir dans le Verbe le premier échelon des Puissances divines, comme PLOTIN à les hypostasier dans l'Intelligence, cette même tendance avait donné chez DESCARTES l'hypothèse initiale du *Cogito*, la réduction de toutes choses à des idées claires et distinctes. D'où l'affirmation de la Substance pensante, parallèle

en un sens à la Substance étendue, mais supérieure à elle en un autre sens, en tant que plus aisée à connaître d'abord, et que logiquement antérieure aussi, dans le processus de reconstruction du monde par l'entendement. Or, ce dogme de tout Intellectualisme, SPINOZA est trop imprégné de la mathématique cartésienne pour ne pas l'accepter à son tour. Seulement il lui fait subir la transposition radicale qu'exige son adaptation au point de vue réaliste : la « pensée » qui, chez DESCARTES, est un entendement conscient, un sujet de conscience, ne saurait, sous cette forme, trouver place dans le Dieu de SPINOZA. Elle n'est même pas un attribut de la Nature naturante, mais un mode, — le premier il est vrai, — de la Nature naturée.

Voilà la confusion possible contre laquelle il convient avant tout de se mettre en garde : la pensée-attribut n'est pas une conscience ; *elle n'est même pas, à proprement parler, connaissance.* Certes, SPINOZA a parlé maintes fois de la connaissance que Dieu a de lui-même, d'une « *Idea Dei* » par laquelle « *se ipsum intelligit* ». Mais cette « *Idea Dei* », ainsi que nous le verrons (p. 253) n'est pas un attribut, mais un des Modes immédiats qui découlent de l'Attribut-Pensée. En fait, elle n'est qu'un aspect déterminé de l'Intellect infini, dont SPINOZA précise dans l'*Ethique,* « qu'il se rapporte à la Nature naturée et non à la Nature naturante. » *(Eth. I, 31.)* Il insiste à plusieurs reprises sur ce fait que cette Idée doit être rapportée à Dieu, en tant qu'il est Entendement infini, c'est-à-dire mode immédiat, mais non en tant qu'il est « *Absoluta Cogitatio* ».

Qu'est donc cette « *Absoluta Cogitatio* » par laquelle se définit l'attribut de la Pensée, et d'où découle, avec l'Intellect infini, Mode éternel, à la fois l'Idée que Dieu prend de lui-même et l'Idée qu'il se forme de la Nature naturée ? La réponse se tire justement de cette Puissance même de production. SPINOZA ne définit *l'Absoluta Cogitatio* que comme la Puissance susceptible d'engendrer, à titre de mode dérivé, la Conscience que Dieu est appelé à prendre

ultérieurement de lui-même et du monde. Ce n'est pas un « *Je pense* », un acte quelconque de conscience ; c'est un « *Il pense* » impersonnel, ou plutôt : « Il existe en Dieu un Attribut-Puissance capable de produire un « Je pense » auquel cette Puissance productive, cette *Absoluta Cogitatio* apparaîtra à son tour comme un objet de pensée, c'est-à-dire comme une des parties de l'*Idea Dei* ». *L'Idea Dei* n'est-elle pas, en effet, la représentation dans l'Intellect infini de tous les attributs qui découlent de l'Essence divine ?

A l'opposé des idéalistes, SPINOZA pose donc l'intelligible, la chose pensée avant l'être pensant. Ce n'est pas encore assez dire : ce qui est posé en réalité dans l'absolu, avant l'être pensant, ce n'est même pas la chose pensée, c'est une Puissance qui ne se transforme en intelligible qu'en se réfractant à travers le prisme d'un Intellect Infini. Mais ne dirait-on pas que SPINOZA ne fait que reprendre la doctrine plotinienne, et presque la lettre des *Ennéades :* « Quand l'Intelligence s'est élancée hors du Premier Principe, ce n'était pas à l'état d'Intelligence, mais de vue qui ne voit pas encore (ὡς ὄψις οὔπω ἰδοῦσα)... quelque chose d'autre qu'elle était, pour elle, l'objet d'un désir indéterminé ; elle en portait une sorte d'empreinte... Avant d'être l'Intelligence celle-ci n'est d'abord qu'une aspiration et une vue informe. Mais, s'appliquant au Premier Principe, et le saisissant elle devient l'Intelligence ;... incapable de contenir la Puissance qu'elle recevait, l'Intelligence l'a brisée et a rendu *multiple* ce qui était *un*... Ayant reçu du Principe premier la *puissance d'engendrer* (δύναμιν εἰς τὸ γεννᾶν), et de se remplir de ce qu'elle engendre, elle détermine elle-même son être à l'aide de la puissance qu'elle tient de Lui. » *(Cf.* Ve *Enn.* III, § 12 et VIe *Enn,* VII, § 15). Plus loin, enfin, cette formule saisissante : « Si l'Intelligence voit, c'est par la lumière qu'elle reçoit de Celui qui lui donne en même temps et ce qu'elle voit et cette lumière même. » (Ibid. § 16.)

Ainsi la Puissance est antérieure non seulement à la Pensée-sujet, mais encore à la Pensée-objet. L'Attribut

Pensée n'est même pas une représentation ; il ne le deviendra qu'après l'apparition de l'Intellect Infini. Jusque-là, il est simplement la Puissance de produire à la fois et la représentation, et l'entendement qui prendra conscience, à son tour, de cette représentation : « Je crois avoir suffisamment démontré, écrit SPINOZA à S. DE VRIES, que l'Entendement quoique infini, se rapporte à la Nature naturée et non pas à la Nature naturante. » *(Ep. 9,* V.-L., t. II, p. 224.) Et, dans la Nature naturante elle-même, Dieu est, au sens le plus indéterminé du mot, « Chose pensante » *(Eth. II,* I), *res cogitans,* ou si l'on veut, « *Absoluta Cogitatio* », suivant une autre expression de l'*Ethique (Eth. I, 31 dém.)* Mais, comme chez PLOTIN enfin, cette *Absoluta Cogitatio* ne désigne pas autre chose, en dernière analyse, qu'une « *Potentia infinita cogitandi* », ainsi que SPINOZA la définit dans la lettre 32 à OLDENBURG, lorsque cette Puissance vient, d'ailleurs, de se personnifier en Puissance consciente : « Il existe à mon avis dans la Nature une *Puissance infinie de penser* qui, en tant qu'infinie, contient en soi, objectivement, toute la Nature, et dont procèdent toutes les pensées particulières. » *(Ep. 32,* V.-L., t. II, p. 310.) Voilà en quel sens la Pensée est un des attributs de Dieu, lequel exprime son Essence éternelle et infinie », ou, ce qui revient au même, l'infinité de sa Puissance et de sa Causalité émanative.

24. Passons maintenant au second des attributs divins qui nous soit accessible, l'Etendue. Or si, pour la Pensée, SPINOZA avait pu concilier PLOTIN et DESCARTES, grâce à sa distinction de la Nature naturante et de la Nature naturée, le problème était loin d'être aussi aisé en ce qui touchait l'Etendue, car les deux tendances qui venaient se rencontrer ici, semblaient par avance inconciliables. Tandis qu'aux yeux des Anciens, la matière était une sorte de non-être, l'éternel obstacle à la réalisation de la forme, ou bien, transposée dans l'émanation panthéiste, ce degré le plus ultime

de la procession où la lumière éclatante de l'Un et de l'Intelligence s'éteignait définitivement dans les ténèbres du mal, au regard de DESCARTES, au contraire, cette matière s'était brusquement transformée en une substance, au même titre que la Pensée, parce qu'à toutes deux correspondaient également des idées claires et distinctes. La révolution s'était opérée par la réduction de la matière à une idée nouvelle sur laquelle reposait tout l'édifice de la géométrie et de la science cartésiennes : l'Etendue géométrique. Sous la multitude des qualités des corps et des changements du Monde, une chose demeurait immuable, et par là offrait une prise à la Science : l'étendue, sorte de substrat inerte et passif des qualités secondes, substance purement statique. L'extension indéfinie en tous sens, voilà la matière cartésienne : « *Materia est indefinite extensa.* »

Or, toute l'originalité de DESCARTES résidait, sur ce point, dans la façon dont il définissait, à l'inverse de l'Antiquité, les rapports de l'Etendue avec la Pensée. Entre le corps et l'âme, les Anciens n'avaient pu établir qu'une relation de continuité, et c'était toujours la vieille idée aristotélicienne de l'âme, forme du corps, que PLOTIN avait adaptée à son panthéisme. Mais, à cette hiérarchie, DESCARTES venait de substituer un parallélisme. Tandis que la Pensée, dans le néoplatonisme, était condamnée à n'avoir d'autre objet qu'elle-même ou la Substance infinie, à l'entendement conscient du *Cogito*, au contraire, DESCARTES faisait correspondre en outre un objet véritablement extérieur, une substance étendue, distincte de la substance pensante. La véracité divine nous était un sûr garant de la correspondance des deux substances, parce que l'Entendement de Dieu ayant pour rôle de penser, à la manière de l'entendement humain, les relations mathématiques de l'étendue, était le fondement de notre connaissance des corps, en même temps que la continuité de l'Acte créateur était le soutien de leur existence.

Ainsi, deux tendances contradictoires, héritées l'une de

sa race, l'autre de son éducation, allaient se disputer dans l'œuf le système de SPINOZA. Certainement il était à prévoir d'avance qu'elles seraient la source de tiraillements, et de difficultés d'évolution redoutables. Il s'agissait, nous l'avons dit, d'intégrer en un système cohérent la conception alexandrine de l'étendue affaiblissement de l'Essence divine et rendant raison, par là, du passage de Dieu au Monde, avec la notion cartésienne de l'étendue, parallèle à la pensée et siège des rapports mathématiques dans l'Entendement divin. SPINOZA eut le mérite de tenter la conciliation ; il s'efforça d'engendrer en dépit de ces tendances divergentes, un ensemble harmonieux, un organisme vivant et bien adapté.

Il sembla payer d'audace ; d'une part, il accepta le dualisme cartésien de la pensée et de l'étendue ; bien mieux, il renchérit sur l'irréductibilité des deux substances, allant même jusqu'à blâmer assez sévèrement DESCARTES des concessions que, par sa théorie de la glande pinéale et des esprits animaux, il avait faites à l'aristotélisme scolastique, touchant l'idée d'une communication concevable entre l'âme et le corps : « Je ne puis assez m'étonner, écrit-il dans la Préface du V[e] Livre de l'*Ethique*, qu'un philosophe, après s'être fermement résolu à ne rien déduire que de principes connus d'eux-mêmes, et à ne rien affirmer qu'il ne le connût clairement et distinctement, après avoir si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, admette une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte. Qu'entend-il, je le demande, par l'union de l'âme et du corps ? Quelle conception claire et distincte a-t-il d'une pensée très étroitement liée à une certaine petite portion de l'étendue ? Je voudrais bien qu'il eût expliqué cette union par sa cause prochaine. Mais il avait conçu l'âme distincte du corps, de telle sorte qu'il n'a pu assigner aucune cause singulière, ni de cette union, ni de l'âme elle-même, et qu'il lui a été nécessaire de recourir à la cause de tout l'Univers, c'est-à-dire à Dieu ». (*Eth. V*, Préface.)

Il semble donc que SPINOZA accepte dans toute sa rigueur la thèse paralléliste : entre les idées claires de la Pensée et de l'Etendue, aucune commune mesure. Ne s'ensuivait-il pas alors que Dieu, étant avant tout Entendement et Pensée, excluait de son Etre toute nature matérielle ? Mais, d'autre part, le postulat panthéiste interdisait à SPINOZA de concevoir une réalité quelconque qui fût étrangère à l'Essence divine. Allait-il choisir entre les deux hypothèses ? Il crut pouvoir les adopter toutes deux et, à la face des Cartésiens indignés et qui criaient au scandale, il n'hésita pas à mettre l'Etendue en Dieu. Il n'estima pas que ce contact impur pût souiller la notion de l'Etre infini.

Comme toujours, le principe de la conciliation fut le même : la distinction des points de vue de l'être et de la connaissance. DESCARTES a raison du dernier point de vue : au regard de l'entendement, Pensée et Etendue sont irréductibles l'une à l'autre. Mais en est-il de même dans l'absolu, dans la Réalité première ? C'est ici que se place une des parties de la philosophie de SPINOZA qui mérite peut-être la plus grande attention ; car elle représente la tâche la plus délicate et l'effort d'adaptation le plus pénible qu'allait entreprendre le Maître, celui où il devait nécessairement se heurter aux plus graves difficultés, le seul enfin qu'il avoua n'avoir pu complètement mener à bonne fin.

Pourquoi DESCARTES avait-il exclu de Dieu l'étendue ? SPINOZA l'explique dans son Exposé des Principes cartésiens. La Proposition 16 s'énonce : « Dieu est incorporel », et se démontre ainsi : « Le corps est sujet immédiat du mouvement dans l'espace ; donc si Dieu était corporel ; il serait divisé en parties ; or cela enveloppant une imperfection, il est absurde de l'affirmer de Dieu » — Pourtant, ajoute la Proposition 21, « La substance étendue en longueur, largeur et profondeur existe réellement ». Elle n'existe pas en Dieu, sans doute, « mais elle peut être créée par Dieu » et nous sommes alors unis à une de ses parties » *(Pr. Phil,* 1re partie, Pr. 16 et 21).

Mais ici SPINOZA s'arrête et ne comprend plus ; il ne peut s'empêcher de terminer l'exposé cartésien par cette observation personnelle : « A moins que le lecteur ne se considère ici seulement comme une chose pensante et sans corps, et ne renonce à toutes les raisons qu'il a eues auparavant de croire que le corps existe, comme étant des préjugés, il essaiera en vain d'entendre cette démonstration ». En quoi consiste donc, aux yeux de SPINOZA, l'erreur fondamentale de DESCARTES ? Toujours dans la même confusion de l'être et du connaître. DESCARTES a cru que la réalité en soi correspondait exactement aux idées claires et distinctes que lui en donnait l'entendement. Il a cru que, dans l'absolu notamment, la substance étendue était réellement ce que lui en représentait son idée claire : ce fut la source de toutes ses erreurs dans la philosophie de la nature. Car l'idée claire de la substance étendue est une notion toute statique: l'extension en longueur, largeur et profondeur ; mais d'une telle masse en repos, comment fera-t-on jamais sortir l'existence des corps ? Dans la Préface du *Court Traité* (2[e] partie), SPINOZA montre qu'un corps ne saurait être amené à l'existence que par l'intervention, à côté du repos, d'un principe de mouvement : « Chaque chose particulière qui vient à exister réellement, devient telle par le mouvement et le repos, et ainsi sont tous les modes, dans l'étendue substantielle, que nous nommons des corps ». (*C. Tr.*, II[e] part., Préf., note 7). Et le Lemne 1 du II[e] Livre de l'*Ethique* est ainsi conçu : « Les corps se distinguent les uns des autres par rapport au mouvement et au repos, à la vitesse et à la lenteur, et non par rapport à la substance » (*Eth. II,* Lemne I).

La cause de l'existence des corps est donc un principe actif extérieur à la pure extension indéfinie de la masse matérielle. Cela est si vrai que DESCARTES attribuait ce principe à Dieu: Dieu avait communiqué du dehors à la matière, une fois pour toutes, la quantité de mouvement qui lui était nécessaire. Mais cela justement, DESCARTES le

pouvait-il sans contradiction ? Comment un Dieu, pur Entendement et pur Esprit, eût-il pu jamais entrer en contact avec la matière ? La démonstration cartésienne est entachée d'un cercle vicieux. D'une part « les Cartésiens nient que Dieu soit corporel, en s'appuyant sur ce qu'un corps est toute quantité longue, large et profonde, ce qui est d'ailleurs absurde. En même temps toutefois, ils font voir clairement, en essayant de le démontrer par d'autres raisons, qu'ils séparent complètement la substance corporelle ou étendue de la Nature de Dieu et admettent qu'elle est créée par Dieu. Mais ils ignorent complètement par quelle Puissance divine *(ex qua divina Potentia)* elle a pu être créée, ce qui montre qu'ils ne connaissent pas ce qu'ils disent eux-mêmes. J'ai du moins démontré assez clairement que *nulle substance ne peut être produite ou créée par un autre être.* Et comme, en dehors de Dieu, nulle substance ne peut être, ni être conçue, il s'ensuit que la substance étendue est un des attributs infinis de Dieu ». *(Eth. I* ,15 Scolie).

C'est donc en partant de la conception cartésienne elle-même que Spinoza est conduit à placer l'étendue en Dieu, comme le veut le panthéisme. Mais précisément, une fois qu'on a fait subir à la matière cartésienne la correction qu'elle exige, voici qu'elle n'est plus incompatible avec la Nature divine. Il suffit de comprendre que, du connaître à l'être, la conclusion n'est pas aussi rigoureuse que le pensait Descartes, que si la matière en tant qu'idée, peut être une masse passive en repos, en tant qu'être réel, au contraire, elle doit impliquer un principe dynamique, une activité interne, source de tous ses mouvements : « Vous pensez, dit Spinoza à Tschirnhaus, qu'il est difficile, en partant de la notion de l'espace tel que le conçoit Descartes, c'est-à-dire comme une masse en repos, de démontrer l'existence des corps ; Pour moi, je ne dis pas seulement que cela est difficile, je dis que cela est impossible. Car la matière, étant donnée en repos, persévèrera dans son repos

autant qu'il sera en elle, et ne pourra être mise en mouvement que par une cause extérieure plus puissante. C'est pourquoi, j'ai osé dire autrefois que les principes des choses naturelles imaginés par DESCARTES, sont inutiles, pour ne pas dire absurdes ». *(Ep. 81,* V.-L., t. II, p. 427). Et quelques mois après il répétait : « Vous me demandez si du *seul concept* de l'étendue, la variété des choses peut se déduire à priori. Non certes et je crois avoir prouvé clairement que cela est impossible. C'est même pour cette raison que j'ai reproché à DESCARTES d'avoir défini la matière par l'étendue. Selon moi, il la faut expliquer par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie *(Ep. 83,* V.-L., t. II, p. 429).

Reste à savoir maintenant en quoi consiste au juste cet attribut divin, seul principe capable, aux yeux de SPINOZA, de rendre compte de l'existence des corps ? La solution est analogue ici à celle de l'Attribut-Pensée : De même que l'*Absoluta Cogitatio* était une Puissance de produire des pensées particulières, la « *Res extensa* », ou si l'on veut l' « *Absoluta extensio* » est la *Puissance de produire les corps particuliers* (et même le Mouvement en général, car le « *Motus et Quies* » est, comme l'Intellect infini, un mode de la Nature naturée). Ainsi la définit SPINOZA dans le *Court Traité* : «En outre, après avoir montré qu'en dehors de la nature qui est infinie, il n'y a plus et ne peut plus y avoir aucun être, il apparaît avec évidence que ces effets du corps, par lesquels nous percevons, ne peuvent venir que de l'étendue elle-même et nullement de quelque autre chose possédant l'étendue *éminemment* (comme le veulent quelques-uns) ». *(C. Tr. II,* XIX § 5).

SPINOZA rejette donc par là l'hypothèse occasionnaliste qui assimilerait l'Etendue-Attribut, source des corps, à une sorte d'Idée de Dieu, à une étendue intelligible conçue à la manière de MALEBRANCHE. *L'Absoluta Extensio* est une véritable Puissance, une force active ; la suite du raisonnement le prouve : « Il est à observer en conséquence que

tous les effets que nous voyons qui dépendent nécessairement de l'étendue, doivent être rapportés à cet attribut, ainsi le mouvement et le repos. Car si le pouvoir de produire ces effets n'était pas dans la Nature (et ici SPINOZA emploie le mot *Kragt)* ils ne pourraient être en aucune façon... Car si une chose doit produire quelque effet, il faut qu'il y ait en elle quelque chose par quoi elle puisse plus qu'aucune autre le produire ». (ibid. § 6). Et c'est dans le même sens dynamique que SPINOZA, dans le Scolie déjà cité de l'Ethique (Eth. I, 15 Sc.) reprochait à DESCARTES de ne pas avoir admis comme attribut de Dieu cette « *divina potentia* » seule capable de rendre compte de l'étendue corporelle.

Ainsi, c'est par la *notion de puissance que l'étendue comme la pensée se rattache aux attributs divins :* Mais alors que devient, dans la Nature naturante, le parallélisme ou même la séparation absolue qui régnait entre leurs idées respectives ? Il semble bien qu'une communication existe cette fois, et que la distinction entre les modes ne soit encore qu'une opération artificielle de l'entendement. D'abord la Pensée et l'Etendue ne sont que deux formes, deux façons d'agir d'une même Puissance fondamentale ; toutes deux manifestent la même Essence. Dieu produit les âmes en tant que Puissance pensante, comme il produit les corps en tant que Puissance extensive.

Que ces deux Puissances d'ailleurs ne soient pas Puissances au même degré, c'est ce qui implique l'affirmation constante que chaque attribut n'est infini et parfait qu'en son genre. L'Etendue, comme la Pensée, comme la multitude des autres attributs, représente une émanation de la Puissance absolument infinie originaire. Mais qui dit émanation dit continuité en série, en sorte que Pensée et Etendue sont en réalité *deux termes privilégiés d'une série continue de Puissances.*

Reste à savoir quelles places respectives ces deux termes occupent dans la série. Sur ce point, il faut le reconnaître,

Spinoza n'a fait aucune réponse précise. Il s'est contenté d'annoncer jusqu'à sa mort que c'était là la partie de son système qu'il n'avait pu entièrement élaborer, et pour laquelle il préparait une mise au point définitive. Dans la lettre 83 à Tschirnhaus, du 15 juillet 1676, la dernière que nous ayons de lui, il fait l'aveu de la difficulté ; après avoir rappelé le reproche jadis adressé à Descartes d'avoir défini la matière par l'étendue, ce qui rend impossible l'explication de la variété des corps, il ajoute : « Selon moi il la faut expliquer par un attribut qui exprime une Essence éternelle et infinie. Mais là-dessus j'espère avoir quelque jour l'occasion, si Dieu me prête vie, de traiter à fond avec vous cette matière, sur laquelle je n'ai rien pu mettre en ordre jusqu'à ce moment. » *(Ep. 83,* V.-L., t. II, p. 429.)

25. Cette théorie de l'Etendue-Attribut et cette Physique des corps qui devait en découler, Spinoza, sans doute, ne l'a jamais élaborée nettement. Nous avons dit d'ailleurs quels obstacles durent le faire hésiter : d'une part, il connaissait trop l'ancien panthéisme d'émanation et il était lui-même trop attaché à cette vision ineffable du monde, pour ne pas se douter que l'étendue devait représenter en quelque façon un amoindrissement de l'Essence divine, qu'elle devait être, en tout cas, au dernier rang de la procession, comme la Pensée devait occuper la première place. L'idée d'éternité, il est vrai, lui permettait d'écarter l'hypothèse d'un amoindrissement réel ; la procession des attributs se maintenant dans l'éternel, on pouvait dispenser l'étendue de ce rôle qu'elle jouait dans le néoplatonisme et qui consistait à rendre compte du passage de l'éternité au temps.

L'ancien panthéisme dynamiste, en effet, ne concevait qu'une émanation unique : la première moitié appartenait au Monde intelligible et éternel ; la seconde moitié nous faisait assister au déroulement du Monde sensible dans l'espace et dans le temps ; Entre les deux mondes, la notion d'âme servait à assurer la liaison ; par sa partie supérieure,

elle planait dans l'éternité intelligible, tandis que, par sa partie inférieure, elle s'abaissait dans le temps et dans les ténèbres de la matière. De là l'amoindrissement continu de la Puissance originaire au cours de la procession.

Mais Descartes était venu supprimer comme inintelligible toute conception d'une âme intermédiaire entre la pensée et l'étendue, en même temps qu'il rehaussait singulièrement le niveau de cette étendue, en la faisant participer de la réalité éternelle d'une idée claire. Spinoza se dit alors qu'il y avait peut être un moyen de concilier les deux points de vue. Maintenant que l'étendue était devenue une réalité éternelle et infinie, il n'y avait plus d'inconvénient à la ranger dans la série des Puissances émanées de Dieu.

Comment expliquer dès lors l'existence des corps matériels éparpillés dans le temps ? Simplement en concevant une deuxième émanation où chacun des attributs-Puissances laissait découler de lui une série de modes qui abaissaient peu à peu, dans des durées de plus en plus limitées et finies, les Puissances éternelles correspondantes. Ainsi se détachait insensiblement de toute la Nature naturante, une Nature naturée qui en était le déroulement hors de l'absolu. L'attribut-Pensée par exemple, première Puissance émanée de l'Essence divine laissait découler d'elle, à son tour, une multiplicité de pensées particulières, c'est-à-dire d'âmes pensantes. L'attribut-étendue, à l'autre bout de la série de l'émanation, laissait découler de sa puissance des corps de plus en plus finis et périssables : la réunion d'une de ces âmes pensantes avec le corps correspondant formait un être de la Nature naturée, un individu humain.

Maintenant, aux yeux de l'entendement, les attributs qui, dans l'éternel formaient une procession continue, apparaissaient, au contraire, comme nettement distincts les uns des autres à mesure qu'ils donnaient naissance aux modes. Le corps et l'âme pensante, comme l'avait voulu Descartes, semblaient former deux modalités irréductibles, deux expressions rigoureusement parallèles de la Substance.

Mais ce n'était là qu'une transposition du réel au regard de l'entendement. En fait, âme pensante et corps continuaient à former la hiérarchie qu'ils offraient déjà dans la nature naturante ; pour bien dire, ils occupaient les deux termes opposés d'une hiérarchie entre lesquels s'échelonnait toute une série de modes intermédiaires. Par la série des facultés décroissantes de la Pensée, âme discursive, imagination etc., l'âme pensante se reliait peu à peu au corps.

Nous allons essayer d'établir l'existence de cette hiérarchie dans toute la suite de cette étude. Mais d'avance nous voyons qu'il ne servirait à rien d'objecter contre une telle interprétation, l'absence chez Spinoza de formules précises affirmant cette hiérarchie : car l'*Ethique* était composée *more geometrico,* c'est-à-dire au strict point de vue de l'entendement. Or l'entendement ayant transposé une fois pour toutes, dès la sortie de l'absolu, la continuité en parallélisme, et ne pouvant, d'autre part, connaître clairement dans cette hiérarchie que les deux termes privilégiés érigés par Descartes en substances, la Pensée et l'Etendue, pour ces deux raisons, Spinoza *se voyait à jamais interdit d'introduire les termes intermédiaires dans la chaîne de ses déductions :* il lui était aussi impossible d'exprimer, dans son langage intellectualiste, la continuité de l'âme et du corps, qu'il est impossible au mathématicien d'exprimer rationnellement les rapports que peut soutenir dans l'absolu la figure géométrique avec son équation analytique. Il y a là, pour l'entendement, deux expressions parallèles, deux domaines radicalement irréductibles l'un à l'autre.

Pourtant, à y regarder de près, *la notion de continuité reste le ressort caché de tout le système.* Partout présente, elle transparaît sous les formules parallélistes qui en sont la traduction intellectuelle ; mais précisément parce que Spinoza se fait une obligation de ne jamais sortir du domaine de l'entendement et de ses déductions, cette continuité est difficile malgré tout à mettre en pleine lumière.

Il faut recourir, par exemple, à l'équivalence terme pour terme de la Nature naturante et de la Nature naturée pour remonter, de la hiérarchie des facultés humaines échelonnées entre la pensée et la perception sensible du corps, à la hiérarchie correspondante dans l'absolu des Puissances divines qui les fondent respectivement et qui s'échelonnent par suite elles aussi entre l'Attribut-Pensée et l'Attribut-Etendue. De là découlera la place de ce dernier attribut dans la série des manifestations de l'Essence divine, au dernier rang, bien entendu, de l'émanation originelle.

Voilà pourquoi notre reconstruction du spinozisme ne peut prendre la forme d'un exposé logique, rationnellement conduit, et cela parce qu'à des matériaux logiques, elle est obligée d'intégrer des éléments *alogiques,* sans commune mesure avec les premiers : A côté du langage de l'entendement, il faut employer le langage de facultés hétérogènes comme l'*imagination.* Mais cet emploi, ajoutons-le tout de suite, est nécessaire, si l'on prétend du moins réunir dans une synthèse d'ensemble les divers organes de la pensée spinoziste : il ne faut pas oublier, en effet, que Spinoza n'a pas écrit seulement l'*Ethique,* mais aussi le *Traité Théologico-Politique !*

Or ce dernier ouvrage ne va-t-il pas justement fournir à notre postulat de la continuité des attributs, cet appui indispensable que l'*Ethique* et les autres ouvrages logiques laissaient seulement transparaître ? Sans doute le principe ne se dégagera pleinement que lorsque nous aurons examiné toutes les parties de la doctrine, comme la vie animatrice de l'organisme ne jaillit dans toute sa force et ne se révèle que par le fonctionnement harmonieux de l'ensemble des organes. N'était-ce pas là d'ailleurs, nous l'avons vu, l'impression que suggérait Spinoza au Lecteur de l'*Ethique* et cela justement au moment précis où il interrompait, au milieu du scond Livre, sa théorie de l'âme, pour entreprendre cette fameuse théorie du corps dont il

signalait à cette place même toutes les difficultés ? *(Cf. Eth. II,* 11 Sc.).

Quoiqu'il en soit, et bien que nous ayons à anticiper à chaque instant sur la théorie de la Nature naturée, nous allons tâcher, avant d'aborder cette théorie, de terminer enfin l'étude de la Nature naturante, en examinant, à côté de la pensée et de l'étendue, ces autres attributs innombrables qui leur font pourtant cortège dans la procession divine, bien que l'*Ethique,* prisonnière de son intellectualisme, n'ait pu en donner la signification en les enserrant dans ses théorèmes. Déjà, en signalant les antécédents historiques du système, nous nous demandions si SPINOZA avait pu échapper à la nécessité d'intercaler entre la Pensée et l'Etendue, à la façon du panthéisme alexandrin, une âme-hypostase au cours de sa procession. Or nous allons voir que les attributs inconnus de l'*Ethique* correspondent précisément à cette âme intermédiaire; seulement, le rationalisme cartésien, en bannissant désormais de la spéculation toute notion d'âme, comme entachée de vitalisme, interdisait expressément à SPINOZA de leur conférer la moindre détermination logique.

26. Une première interprétation des attributs inconnus se trouve ainsi écartée par ce qui précède : c'est celle qui, s'appuyant sur la terminologie intellectualiste de SPINOZA transporte dans la Nature naturante la conception paralléliste des modes qui ne convient qu'à la Nature naturée. Les attributs alors deviennent des sortes de traductions parallèles, dans des langues différentes, d'un même texte fondamental : la Substance unique et infinie.. Mais SPINOZA lui-même n'a-t-il pas pris soin de nous mettre en garde, dans les *Cogitata,* contre le « *cercle vicieux* » impliqué par un semblable passage des modes aux attributs. Il y revient encore dans l'*Ethique* pour en dévoiler la cause: « (Si des philosophes ont pu tomber dans ce cercle), la cause en a été, je pense, qu'ils n'ont pas observé l'ordre requis pour

philosopher. Au lieu de considérer avant tout la nature de Dieu, comme ils le devaient, puisqu'elle est antérieure tant dans la connaissance que par nature, ils ont cru que, dans dans l'ordre de la connaissance, elle était la dernière... Il en est résulté que, tandis qu'ils considéraient les choses de la nature, il n'est rien à quoi ils aient moins pensé qu'à la Nature divine, et quand ils ont entrepris plus tard de considérer la Nature divine, il n'est rien à quoi ils aient pu moins penser qu'à ces premières fictions sur lesquelles ils avaient fondé la connaissance des choses de la nature, vu qu'elles ne pouvaient les aider en rien pour connaître la Nature divine: il n'y a donc pas à s'étonner qu'il leur soit arrivé de se contredire. » *(Eth. II, 10 Sc.)*

En d'autres termes, comme l'expliquent les *Cogitata* (Ire part. ch. II), Dieu avant la création des choses, n'est pas identique à Dieu après la création : la *Natura naturans* ne saurait se déduire de la *Natura naturata.* La notion de parallélisme, en effet, n'apparaît qu'avec la naissance de l'entendement ; or l'entendement appartient à la Nature naturée, non à la Nature naturante : *d'où le cercle vicieux de toute interprétation qui prétendrait conclure légitimement de la première à la seconde, des modes aux attributs.* L'idée d'attribut, c'est-à-dire d'une « réalité distincte » de la réalité des autres attributs, n'a de sens, de l'aveu de SPINOZA lui-même, qu'au regard de l'entendement ; mais dès que l'on se transporte dans l'Absolu de Dieu, les attributs logiquement conçus se transforment en Puissances émanées de la Causalité divine, en même temps que la discontinuité indéfinie de leurs expressions modales se transpose naturellement, par la seule suppression de l'intellect et de son action déterminatrice, en une série continue de Puissances, dont chacune, loin d'être absolument infinie comme l'Essence initiale, n'est infinie qu'en son genre suivant son rang dans la procession.

27. Les attributs inconnus ne sont donc pas des traduc-

tions parallèles de la Substance dans des langues différentes. Quelle sorte de représentation peut-on s'en faire encore ? TSCHIRNHAUS, par l'entremise de SCHULLER, essaya d'amener SPINOZA à expliciter sa pensée sur ce point : « C'est très sérieusement, je vous assure, que je vous prie de résoudre mes difficultés et que je vous demande une réponse. Je voudrais savoir premièrement si nous pouvons connaître d'autres attributs de Dieu que la pensée et l'étendue. Et là-dessus, veuillez me donner une démonstration directe, et non pas une preuve par l'absurde. Supposé que nous ne connaissions que les deux attributs dont je viens de parler, s'ensuit-il que les créatures qui sont constituées par d'autres attributs ne puissent concevoir aucune étendue? Il résulterait de là qu'il faudrait admettre autant de mondes qu'il y a d'attributs en Dieu ; et alors, autant notre monde aurait d'étendue, autant on devrait donner une proportion équivalente des autres attributs aux autres mondes constitués par les dits attributs. Or, de même que nous ne percevons, outre la pensée, que la seule étendue, les créatures de chacun de ces mondes ne percevraient, avec la Pensée, que les attributs de leur monde particulier. » *(Ep. 63,* V.-L., t. II, p. 389.)

Etait-ce donc que, parmi les contemporains de SPINOZA, la théorie de l'infinité des attributs semblât éveiller, au premier abord, le souvenir de l'ancienne doctrine épicurienne de l'infinité des univers? Mais cette doctrine, SPINOZA n'était pas sans la connaître : la lettre 61 à HUGO BOXEL nous indique qu'il était assez familier avec les conceptions atomistiques de DÉMOCRITE, d'EPICURE, de LUCRÈCE, et il tourne en ridicule, à ce sujet, ceux qui pour prouver l'existence des spectres et des lémures, invoquent l'autorité de DÉMOCRITE. Quant à l'hypothèse plus précise d'une multitude d'univers matériels, il l'ignorait si peu qu'il en fait mention dans le *Court Traité* et qu'il ne s'y montre aucunement hostile. Il n'y a, explique-t-il, que les gens qui connaissent les choses par le premier genre de connaissance

qui soient susceptibles de *s'étonner* de tout, ou plutôt de tout ce qui dépasse la sphère bornée de leurs opinions particulières. Ainsi l'on raconte d'un paysan qui s'était persuadé qu'il n'y avait pas de champs en dehors des siens, qu'une vache étant venue à disparaître, il fut obligé de la chercher au loin et tomba dans un grand étonnement de ce qu'en dehors de ses propres champs, il s'en trouvât encore une si grande quantité. « Et certainement, ajoute SPINOZA, la même aventure arrive à beaucoup de *Philosophes* qui se



sont persuadés qu'en dehors de ce petit champ ou de cette petite boule de terre sur laquelle ils sont, il n'en existait pas d'autres, parce qu'ils n'en considéraient pas d'autres. » (*C. Tr. II*, III, § 2-3.)

Si donc SPINOZA avait entendu faire de l'infinité de ses attributs une simple transcription de l'infinité des univers de l'Atomisme, il l'eût, sans hésiter, indiqué à TSCHIRNHAUS, puisqu'il avouait, dans son passage précité du *Court Traité*, que lui-même partageait cette opinion. Il n'en fut rien pourtant ; il affecta, au contraire, dans sa réponse, de n'apercevoir aucun lien direct entre les deux théories : « Vous me demandez s'il faudra reconnaître autant de mondes différents qu'il y a d'attributs de Dieu. Je vous renvoie pour cela au Scolie de la Prop. 7 de l'*Ethique*, partie II. Du reste cette proposition pourrait se démontrer plus aisément par l'absurde ; et quand il s'agit d'une proposition négative, je préfère ce genre de démonstration à la preuve directe, comme plus analogue à son objet. Mais puisque vous ne voulez que des démonstrations positives, je n'insiste pas et j'arrive à votre seconde objection ». (*Ep. 64*, V.-L., t. II, p. 391.)

Que disait donc ce Scolie de l'*Ethique* auquel devaient se référer TSCHIRNHAUS ainsi que SCHULLER ? C'était justement le fameux Scolie où SPINOZA accusait les philosophes hébreux de n'avoir entrevu qu'à travers un nuage cette grande vérité que Dieu, l'Entendement de Dieu et les choses perçues par lui sont une seule et même chose. L'idée

dominante était qu'un mode quelconque de la Nature ne s'explique que par l'attribut correspondant, et que tous les attributs exprimant la même Essence divine, la connexion des choses dans toutes les séries modales parallèles qui en découlent présente exactement le même ordre, transposé seulement dans différentes traductions ; « en sorte que, était-il conclu, aussi longtemps que les choses sont considérées comme des modes du penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature entière, c'est-à-dire la connexion des causes, par le seul attribut de la pensée, et en tant qu'elles sont considérées comme des modes de l'étendue, l'ordre de la Nature entière doit être expliqué aussi par le seul attribut de l'étendue, *et je l'entends de même pour les autres attributs.* C'est pourquoi Dieu est réellement, en tant qu'il est constitué par une infinité d'attributs, cause des choses comme elles sont en elles-mêmes ; et je ne puis présentement expliquer cela plus clairement ». *(Eth. II,* 7, Sc.)

Faut-il maintenant s'étonner du refus catégorique opposé par Spinoza, d'entrer dans des détails plus précis ? Nous l'avons déjà dit : la conception intellectualiste de l'*Ethique* lui interdisait tout autre langage. Par le fait que l'on s'exprimait en termes d'entendement, on ne pouvait donner d'autre traduction du réel que celle qui correspondait à l'attribut de la Pensée. Est-ce à dire que Spinoza n'eût sur ce point aucune opinion intime ? Nullement ! Il se contenta seulement de répondre à son correspondant qu'une opinion de ce genre ne saurait être *exprimable* au regard de l'intellect et des idées claires. Dans tous les cas, il est aisé de comprendre que cette opinion n'était pas le polycosmisme de Démocrite.

Chez les Atomistes en effet, il n'est question que d'une pluralité d'univers *matériels ou de mondes physiques ;* de tels mondes, par conséquent, doivent tous participer de l'étendue, si bien qu'il faudrait leur donner pour base fondamentale, à l'inverse de la suggestion de Tschirnhaus, non pas la pensée, mais l'étendue, les poser, en quelque

sorte, non pas en fonction de la pensée qui en serait la « forme », mais en fonction de l'étendue qui en constituerait la « *materia prima* ». Il faudrait dire par suite, que ces mondes séparés correspondent, non pas à une « *représentation des autres attributs dans l'attribut-pensée* », mais à des *expressions diverses de l'étendue par les autres attributs intermédiaires.*

N'oublions pas en effet que la conception d'univers séparés et distincts les uns des autres n'a de sens, comme d'ailleurs toute multiplicité et toute *infinité numérique*, qu'au regard de l'*imagination*, et de la façon « fictive » dont elle se représente *l'étendue (Cf. La Lettre à* L. MEYER *sur l'infini)*. Si donc, il existe des univers distincts en nombre infini — et SPINOZA n'en repousse nullement l'idée — ce sont des mondes physiques participant nécessairement à la fois de l'*étendue* qui en constitue la *materia prima*, de *l'imagination* qui se représente cette étendue comme découpée en une multitude indéfinie de fragments, et, en fin de compte aussi, de *l'entendement* qui, suivant le mot du *Court Traité (II*, III, § 3) « *ne s'étonne pas* » en apprenant leur existence, parce qu'il en conçoit nettement la possibilité. Mais n'est-ce pas assez dire alors que de tels univers ne diffèrent pas essentiellement du nôtre, et nous comprenons par là que SPINOZA les admît corrélativement avec notre Univers sans être obligé de recourir aucunement à la conception des « attributs inconnus ? ».

En réalité les mondes auxquels faisait allusion TSCHIRNHAUS eussent été *constitués tous par l'attribut-pensée, successivement associé ensuite avec chacun des divers attributs, autres que l'étendue* — notre monde correspondant justement à l'association de la pensée avec cette étendue. Il est vrai que, sous cette forme, l'hypothèse, qui peut à certains égards nous paraître étrange, était beaucoup plus courante à l'époque de SPINOZA, car on la trouvait déjà exprimée dans la Scolastique, chez SUAREZ notamment. Contre certains philosophes scolastiques qui

soutenaient que l'esprit et le corps étant deux « opposés contradictoires » épuisaient la conception de l'être, SUAREZ admettait au contraire que, la Toute-Puissance de Dieu étant infinie, pouvait avoir donné naissance à une multitude de mondes, non pas seulement physiques, comme l'enseignaient, à l'exemple des néo-épicuriens, les néoplatoniciens de l'Ecole de GIORDANO BRUNO, mais encore de mondes « constitués par des qualités ontologiques autres que les deux effectivement connues : la spiritualité et la matérialité ». Et ces mondes, ajoutait SUAREZ, différaient non par leur forme spécifique, mais par leur « *materia prima* », c'est-à-dire par *la nature de leur matérialité. (Cf.* SUAREZ, *Métaph. Disp.*, 29-2 35).

Mais, à y regarder de près, cette conception ne pouvait être plus satisfaisante, aux yeux de SPINOZA, que le polycosmisme épicurien, car ce que le philosophe contestait, c'était moins l'association des attributs entre eux que la matérialisation de ces associations en mondes séparés : l'idée d'un univers distinct, en effet, ne pouvait se concevoir que par rapport à l'étendue qui l'individualise et à l'imagination qui le juxtapose ensuite à un nombre indéfini d'autres univers semblables. En d'autres termes la question paraissait enfermée dans ce dilemne : Ou bien il fallait faire intervenir l'étendue avec les autres attributs, ou bien il était contradictoire de parler d'une pluralité numérique de mondes. Et c'est pourquoi, au premier abord, la solution de SUAREZ semblait plus légitime quand il introduisait dans chacun de ses univers, à titre de *principe d'individuation*, une *materia prima*, quoiqu'il eût le tort de considérer cette *materia prima* comme différente de la matière physique ordinaire.

Mais il faut prendre garde aussi qu'en dépit de similitudes apparentes de langage, la conception de TSCHIRNHAUS différait de celle de SUAREZ, comme DESCARTES différait d'ARISTOTE. SUAREZ concevait le rapport des deux qualités ontologiques dans chacun des mondes, sur le modèle de la

relation aristotélicienne entre la forme et la matière. De même que l'âme humaine était la forme du corps humain, l'âme d'un être appartenant à ces divers mondes était la forme ou l'entéléchie d'un corps constitué non plus de matière physique, mais d'une qualité ontologique toute différente et qui lui servait de puissance. Chez TSCHIRNHAUS, au contraire, qui accommode l'hypothèse scolastique au langage cartésien de SPINOZA, les mots n'ont plus le même sens. En passant par DESCARTES, l'âme forme ou entéléchie du corps s'est transformée en idée du corps, le corps étant devenu un véritable objet pour cette âme devenue elle-même sujet. La relation de l'acte à la puissance s'est transposée dans la relation de l'idée à l'idéat. Au rapport de hiérarchie entre l'âme et le corps dans la Physique aristotélicienne et scolastique, s'est substitué, avec DESCARTES, un rapport d'opposition entre un sujet pensant et un objet pensé ; le lien antique entre les deux termes érigés en substance a été brisé à tel point qu'il n'est plus resté désormais d'autre ressource que de considérer l'un de ces deux termes comme une expression de l'autre. Au lieu d'être, comme chez SUAREZ par exemple, l'entéléchie d'une matière-puissance, la pensée *exprime* l'étendue, à la façon de l'idée qui exprime son idéat, ou le sujet son objet.

Supposons maintenant que l'on parte de cette idée préconçue que le point de vue intellectualiste et cartésien de l'*Ethique* est le point de vue unique du spinozisme, c'est-à-dire *que l'on commette cette grave faute de logique de considérer la partie comme l'équivalent du tout, l'effet partiel comme capable d'expliquer la cause globale*. Alors, on pourra croire que l'entendement qui n'est pourtant qu'un mode de la Nature naturée est capable de rendre compte à lui seul de tout ce qui se passe en réalité dans la Nature naturante, et l'on tombera dans ce cercle vicieux qui consiste à étendre aux attributs les déterminations que l'intellect a introduites dans les modes. Dans ce cas particulier notamment, on sera conduit à supposer que la pensée

doit s'opposer à n'importe quel attribut de la même façon qu'elle s'oppose à l'étendue, et cela parce que, dans le domaine des modes, il n'y a aucune raison pour que chacun de ces modes *pris isolément* ne forme pas avec l'entendement un *couple distinct*, exactement analogue à celui que forme avec lui l'étendue. Tous les modes étant en effet distincts les uns des autres au regard de l'intellect, et ne soutenant entre eux aucune relation intelligible en dehors d'un simple parallélisme, on ne voit pas pourquoi, en effet, l'entendement ne formerait pas avec chacun d'eux — en vertu du rôle privilégié que lui confère l'intellectualisme — *autant de couples séparés (idée-idéat ou sujet-objet), qu'il existe de combinaisons possibles d'une infinité de termes pris deux à deux.*

Telle était bien en fait la façon dont TSCHIRNHAUS avait cru pouvoir interpréter le langage rationaliste de l'*Ethique* : « J'arrive au fait, dit-il. Je vois bien, par le Scolie cité plus haut, qu'il n'y a qu'un seul monde. Mais il résulte aussi de ce Scolie que ce monde unique, et partant chaque chose particulière, sont exprimés d'une infinité de façons. D'où il suit que la modification qui constitue mon âme et celle qui constitue mon corps, bien qu'elles ne soient qu'une seule et même modification, sont exprimées d'une infinité de façons par un mode de la pensée, par un mode de l'étendue, par un mode d'un autre attribut de Dieu que je ne connais pas, et ainsi à l'infini, puisque Dieu a une infinité d'attributs, et que l'ordre et la connexion des modifications de ces attributs sont les mêmes dans chacun d'eux. Or voici la question qui se présente : Pourquoi l'âme, qui représente une certaine modification, laquelle n'est pas seulement exprimée dans l'étendue, mais d'une infinité d'autres façons, pourquoi dis-je, l'âme ne perçoit-elle que l'expression de cette modification dans l'étendue, c'est-à-dire le corps humain, et pourquoi n'en perçoit-elle pas l'expression dans d'autres attributs de Dieu ? Mais le défaut de temps ne me permet pas d'insister plus longuement sur cette diffi-

culté qui s'évanouira peut être tout à fait par de nouvelles méditations ». *(Ep. 65,* V.-L., t. II, p. 393).

28. Une telle rigueur logique n'allait-elle pas embarrasser SPINOZA ? Ne satisfaisait-elle pas au point de vue intellectualiste de l'*Ethique,* de la suprématie absolue de l'attribut-pensée sur les autres attributs, suprématie qui conduisait à considérer le Mode de l'Intellect infini correspondant comme *l'unique sujet possible de représentations ou l'unique Idée, tous les autres modes devant jouer vis-à-vis de lui le rôle d'objets, et lui servir d'idéats, au même titre que l'étendue.*

En ce sens la nécessité d'une sorte de principe d'individuation dans chacun des Etres ainsi formés, se trouvait sauvegardée. Ce n'était plus l'étendue, sans doute, mais c'était quand même un « idéat » déterminé, qui suffisait à donner un contenu objectif à l'idée correspondante, tout comme, dans la conception scolastique de SUAREZ, — en tenant compte bien entendu de la transposition exigée par le passage de DESCARTES à ARISTOTE, — chacune des qualités ontologiques autres que le « *genus physicum* » individuait tour à tour une même entéléchie spirituelle en lui servant en quelque façon de *materia prima.* Si donc l'entendement avait été l'unique sujet de représentations, tous les autres modes devenant des objets, le raisonnement de TSCHIRNHAUS étant alors irréfutable, SPINOZA eût été obligé d'en convenir.

En réalité, le nœud de la difficulté résidait dans la double façon dont on pouvait concevoir l'extension du cartésianisme à la philosophie spinoziste, à la condition même de réserver d'avance cette question préjudicielle qu'une semblable extension était légitime, ce qui, nous allons le voir, n'était nullement évident et pouvait donner lieu aux plus graves contradictions. DESCARTES, en effet, avait considéré la pensée et l'étendue comme deux réalités symétriques, et il n'admettait pas qu'il pût en exister d'autres dans l'uni-

vers : la dualité sujet-objet n'indiquait par là, en aucune façon, sur lequel des deux termes il convenait de mettre de préférence l'accent. L'étendue était l'idéat de la pensée ou la pensée était l'idée de l'étendue : les deux formules offraient le même plan de symétrie.

Mais voici que SPINOZA, dépassant le cartésianisme dès son point de départ, admettait à priori non plus deux ordres de réalités, mais une infinité : cette belle symétrie ne se trouvait-elle pas brisée ? On avait le choix maintenant entre deux orientations possibles : ou bien *mettre l'accent sur la pensée* et en faire le sujet des autres modalités de la substance, qui passaient toutes également au rang d'idéats, (au même titre que l'étendue); ou bien *mettre l'accent sur l'étendue* et en faire l'objet ou l'idéat fondamental de toutes les modalités restantes qui devenaient par rapport à elle des sujets, toutes représentatives de l'étendue, à la façon de la pensée, quoique à des degrés et à des plans divers. Les deux orientations, vers le sujet ou vers l'objet, étaient logiquement possibles.

A vrai dire cependant, la genèse du système cartésien semblait incliner vers la première. La base n'en était-elle pas en effet le « *Cogito* », le déroulement de la réalité entière à partir du sujet, la réalité de l'étendue, par conséquent, fondée sur la clarté et la distinction de l'idée qui s'en trouvait dans la pensée ? C'était le postulat de l'intellectualisme justifié par un idéalisme initial.

Or SPINOZA, en introduisant l'Intellect-Infini comme première production de la Nature naturante, s'enfermait lui-même dans cette interprétation stricte du *Cogito*. A la question de TSCHIRNHAUS qui revenait sans cesse : Pourquoi l'esprit humain ne peut-il connaître d'autres attributs de Dieu que l'Etendue et la Pensée ? il ne pouvait guère répondre qu'une chose, c'est qu'il obéissait simplement à la vieille tradition intellectualiste, telle que DESCARTES venait de la transformer. En se tenant strictement, dès lors, au point de vue cartésien du *Cogito*, représenté dans

l'*Ethique* par le point de vue de l'Intellect-infini, pouvait-il légitimement admettre la possibilité, pour les deux modes privilégiés, de se dépasser eux-mêmes, et de sortir du domaine précis où les enfermait leur essence logique dans le but de nous faire connaître d'autres attributs que ceux dont ils exprimaient les affections ? L'essence de l'Ame, dit-il, est tout entière dans l'idée du corps. Or le corps, d'une part, n'enveloppe que l'attribut de l'étendue, l'âme, d'autre part, que l'attribut de la pensée. « Il est donc évident que l'âme humaine ou l'idée du corps humain n'enveloppe ni n'exprime d'autres attributs de Dieu que la pensée et l'étendue. Or de ces deux attributs et de leurs affections, il est impossible de déduire aucun autre attribut. Je conclus donc que l'âme humaine ne peut connaître que les attributs de la pensée et de l'étendue ». *(Ep. 64,* V.-L., t. II, p. 391).

Mais, encore une fois, si la réponse était satisfaisante chez un DESCARTES qui n'admettait dans l'univers que les deux séries de modalités en question, elle était loin de l'être également chez SPINOZA qui, ayant transcendé par l'intuition, dès l'origine, le point de départ cartésien, admettait à priori une infinité de modalités analogues. C'est pourquoi, dès que l'on essayait d'étendre à cette infinité d'attributs le raisonnement cartésien qui ne convenait légitimement qu'à deux seuls, on amenait bien vite SPINOZA à des contradictions telles qu'il lui devenait impossible de ne pas expliciter davantage sa conception intime. TSCHIRNHAUS ne se plaçait-il pas justement sur le terrain même où prétendait l'enfermer l'auteur de l'*Ethique ?* N'allait-il pas forcer celui-ci à livrer le fond de sa pensée ? SPINOZA, d'ailleurs, ne se plaisait-il pas à répéter qu'il était impossible à l'entendement de nous faire saisir vraiment le secret de l'Essence divine et de son écoulement dans la Nature naturante ? Etait-ce donc qu'il n'avait là-dessus aucune intuition, aucune représentation à tout le moins métaphorique ? L'idée était à peine croyable et, du reste, l'inspiration même de

son grand ouvrage théologique suffisait à la démentir.

Jusqu'au bout cependant il s'obstina à ne rien dévoiler à son correspondant, et à se maintenir sur le terrain de la logique. Il se dérobait ou essayait de renvoyer au texte de l'*Ethique*. La question posée était pourtant bien précise : « Vous dites, dans le Scolie déjà cité de l'*Ethique,* que, s'il y a une chose claire dans la nature, c'est que chaque être se doit concevoir sous un attribut déterminé, et *qu'à mesure qu'il a plus de réalité ou d'être un plus grand nombre d'attributs lui conviennent ;* en sorte que, contrairement à votre démonstration, il doit y avoir des êtres qui possèdent trois, quatre attributs ou un plus grand nombre *(Ep. 63,* V.-L., t. II, p. 390). Mais SPINOZA, flairant le piège, se contenta de répondre vaguement : « Le principe que vous invoquez est fondé, comme je l'ai dit à la fin du Scolie, sur l'idée que nous avons de l'Etre absolument infini, et non point sur ce qu'il y a ou peut y avoir des êtres doués de trois, quatre, cinq attributs ». *(Ep. 64,* V.-L, t. II, p. 392).

Cependant les objections devenaient plus pressantes. TSCHIRNHAUS, décidément peu satisfait, mettait maintenant en doute la rigueur des démonstrations de l'*Ethique :* « Je viens à nouveau vous demander la démonstration de ce principe que l'esprit humain ne peut connaître d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée. Ce n'est pas que je ne voie très clairement la chose, mais il me semble qu'on pourrait tirer une conclusion toute contraire du Scolie de la Prop. 7., part. 2 de l'*Ethique*... » Et il terminait par la question bien nette : « Pourquoi l'âme qui représente une certaine modification, laquelle n'est pas seulement exprimée dans l'étendue, mais d'une infinité d'autres façons, pourquoi dis-je l'âme ne perçoit-elle que l'expression de cette modification dans l'étendue, c'est-à-dire le corps humain, et pourquoi n'en perçoit-elle pas l'expression dans d'autres attributs de Dieu ? ». *(Ep. 65,* V.-L., t. II, p. 393).

Cette fois SPINOZA se sentit acculé: il laissa enfin échapper l'explication tant attendue : « Pour répondre à votre

objection, il me suffira de dire qu'il est impossible, bien que chaque chose particulière soit exprimée d'une infinité de façons dans l'Entendement de Dieu, que toutes ces idées en nombre infini qui l'y représentent ne constituent qu'une seule et même âme, l'âme de cette chose particulière ; *elles doivent constituer une infinité d'âmes (infinitas mentes) ;* ce qui est d'autant plus concevable que chacune de ces idées en nombre infini n'a aucune connexion avec les autres, ainsi que je l'ai expliqué dans le Scolie de la Prop. 7. part. 2. Veuillez faire quelque attention à ces passages et je crois que toute objection disparaîtra ». *(Ep.66,* V.-L., t. II, p. 393).

Que peut signifier cette laconique réponse ? La première interprétation qui se présente à l'esprit l'incline évidemment vers un *idéalisme absolu.* Cette affirmation d'une prééminence apparente de la pensée sur tous les autres attributs ne semble-t-elle pas réduire tout simplement ceux-ci — ou plutôt leurs modes — à autant de *modes-objets* qui n'auront de réalité que *dans la mesure où ils seront objets de pensée pour l'entendement infini?* Tous les modes inconnus ont ainsi dans l'Intellect divin une idée qui les exprime, ou, en termes spinozistes une âme *(mens est idea cujusdam ideati),* que cet idéat ou cet objet soit le corps ou tout autre mode inconnu.

En revanche, tandis que tous les autres attributs — ou leurs modifications — sont exclusivement des objets pour la pensée, les modifications de l'attribut-pensée seules sont à la fois objectives et subjectives, puisque l'âme n'est pas seulement sujet en tant qu'*idea corporis,* mais qu'elle devient à son tour *objet* vis-à-vis d'une « *idea Mentis* » qui est unie à l'âme, comme l'âme est unie au corps. *(Cf. Eth. II,* 21). Voilà comment la pensée semblerait absorber au premier abord tous les autres attributs réunis, ceux-ci n'apparaissant que comme des aspects objectifs de la pensée elle-même.

Pourtant une telle conclusion est-elle légitime ? Nous avons déjà montré, contre les sollicitations de l'idéalisme

absolu qu'attributs et modes possèdent en dehors de l'entendement une solide réalité : ils ne sont pas seulement objets de pensée, mais objets en soi. L'hésitation ne serait possible que si nous n'étions pas prévenus d'avance du sens exact de l'idéalisme spinoziste, si nous ne savions pas qu'il constitue nécessairement le point de vue de la Nature naturée, l'Entendement infini ayant pour but de fonder l'universelle intelligibilité des choses et de les traduire en langage cartésien d'idées claires. SPINOZA se trouvait donc amené, quelle que fût son opinion intime, non pas à présenter cette opinion sous forme d'image destinée à la suggérer, mais à la transposer dans le langage de l'intellectualisme, en la réfractant à travers le prisme de l'Intellect infini. Or, du connaître à l'être, nous le savons, le passage n'est pas forcément légitime.

29. Le problème est donc le suivant : « *Quelle pouvait être, dans l'absolu, la nature réelle des attributs inconnus, pour que leurs modes respectifs puissent se traduire dans l'entendement infini par une infinité d'âmes sans connexion apparente entre elles ?* » Sous cette forme, la question a quelque chose d'analogue à l'énigme kantienne : Chez KANT aussi, nous ne connaissons des choses que leur réfraction à travers les catégories de l'esprit : sur leur nature en soi, l'entendement reste muet ; même le seul fait de vouloir l'exprimer dans son langage impliquerait une illusion fondamentale. Va-t-on conclure de là qu'il n'existe pas, sous cette traduction logique, une réalité qui la fonde ? Ce serait oublier qu'il peut y avoir, après tout, d'autres sources d'informations que la raison pure. Or si, d'une source étrangère, nous pouvons arriver à savoir que les noumènes existent, alors nous comprendrons que les données des catégories n'étaient qu'une transcription intellectuelle étalée pour ainsi dire en surface, d'une réalité profonde, foyer de vie et de moralité.

De même, chez SPINOZA, sans rien préjuger encore

de la nature de cette réalité mystérieuse qui se cache sous les attributs inconnus et leurs modes, nous sommes certains d'avance qu'il n'est pas impossible de la déterminer, et *que le débat surtout n'est nullement clos par la réponse de* Spinoza à Tschirnhaus, puisque l'idéalisme absolu qui semble s'en dégager au premier aspect n'est que la projection d'un réalisme absolu dont nous savons qu'il ne faut pas douter. Nous nous trouvons en présence d'une sorte d'*épure* dans un plan de projection déterminé ; essayons de nous représenter l'objet réel qui lui correspond dans l'espace, en nous disant, comme le montre la géométrie descriptive, que deux lignes *distinctes* sur le dessin peuvent être fort bien confondues dans la réalité, en tout cas que les relations présentées sur le papier par les divers éléments de la figure sont loin de correspondre nécessairement à leurs relations réelles dans l'objet représenté.

Nous voici donc conduits à reconstituer, en partant de leur projection dans le plan de l'entendement, la réalité des attributs et des modes inconnus. Il sera nécessaire, bien entendu, de sortir de ce plan ; mais, comme en géométrie descriptive aussi, c'est le dessin de la figure projetée qui devra servir à tout instant de point de départ à notre évocation de l'objet réel. Ne convient-il pas d'ailleurs, de pousser jusqu'au bout la comparaison? Qu'arriverait-il, en descriptive, si l'on ne donnait de l'objet que sa projection sur un seul plan ? Ceci, évidemment, que la solution du problème serait entièrement indéterminée, une infinité de corps pouvant être projetés suivant la même figure plane, en sorte que toute la réalité de l'objet, dans ce cas, résiderait dans sa représentation. Tel est le point de vue étroit où se place l'interprétation idéaliste : celle-ci, en ce sens, n'est ni vraie ni fausse ; elle est l'indétermination absolue.

Mais tout ne changera-t-il pas, au contraire, si l'on se donne une seconde projection sur un nouveau plan différent du premier et pourtant solidaire de celui-ci ? Aussitôt, l'indétermination cesse, et, de la mise en commun des deux

groupes de données, on peut remonter désormais à un objet unique, parfaitement déterminé en son genre, quoique possédant un mode d'existence tout différent de sa projection, puisqu'il se déploie dans un espace à trois dimensions, au lieu de se dessiner sur un plan.

Appliquons la comparaison à notre problème ; peut-être nous mettra-t-elle sur la voie de la solution. Tout ce que nous savons jusqu'ici, c'est qu'aux modifications inconnues, autres que la pensée et l'étendue, correspondent, dans le plan de la pensée ou plutôt de l'entendement, une infinité d'âmes. Ne pourrions-nous savoir ce qui correspond à ces mêmes modifications dans un plan autre que le plan de la Pensée, quoique solidaire de lui, le plan de l'étendue par exemple, puisque ce sont là, en quelque sorte, les deux *plans de référence* auxquels SPINOZA a prétendu rapporter tout son système, et que l'étendue, d'autre part, en vertu de la tradition cartésienne, possède un pouvoir de détermination, aussi précis dans son genre que celui de la pensée ?

Or l'artifice, — ainsi qu'il fallait s'y attendre — semble réussir à merveille. Indépendamment de la projection sur un plan unique, que nous fournit la lettre à TSCHIRNHAUS, SPINOZA nous a laissé également une transcription bilingue, une projection faite à la fois sur les deux plans privilégiés. Il existe, en effet, un second texte assez curieux où se trouve reproduite la même conception de cette *infinité d'âmes* correspondant aux modes inconnus : c'est cet ensemble de commentaires ajoutés en Appendice au *Court Traité,* et qui, composé visiblement après ce dernier ouvrage, présente en ce sens un véritable intérêt de transition, car il semble avoir justement pour but d'en relier la doctrine, originairement plus concrète et plus vivante, à la transposition ultérieure et purement intellectualiste de l'*Ethique* et de la plupart des Lettres. Voici le passage en question : « L'essence de l'âme consiste donc uniquement en ce qu'elle est dans l'attribut pensant une idée ou une essence objective qui naît de l'essence d'un objet existant réellement dans la

nature. Je dis d'un objet existant réellement etc..., et sans particulariser davantage, afin de comprendre ici non seulement les modifications de l'étendue, *mais aussi les modifications de tous les attributs infinis qui ont une âme aussi bien que l'étendue.* » *(C. T., Append. II,* § 9.)

N'est-ce pas là la théorie exposée à TSCHIRNHAUS ? SPINOZA poursuit : il rappelle qu'il a appelé « Créature immédiate de Dieu, cette Idée qui contient en elle objectivement l'essence formelle de toutes choses sans augmentation ni diminution ». Dès lors, il se fait qu'en émanant des attributs où ils sont contenus, les modes inconnus se différencient en essences distinctes qui deviennent à leur tour des objets pour cet Entendement infini : « Et telle est la cause pour laquelle nous avons dans notre définition usé de ces mots : *l'idée naît d'un objet existant réellement dans la nature.* Par où nous croyons avoir suffisamment expliqué quelle sorte de chose est *l'âme en général,* entendant par là non seulement les Idées qui naissent des modifications corporelles, mais aussi celles qui naissent d'une modification déterminée des autres attributs. Comme cependant nous n'avons pas des autres attributs une connaissance telle que de l'étendue, voyons si nous pouvons trouver, concernant les modifications de l'étendue une définition plus précise et plus propre à exprimer l'essence de notre âme, ce qui est notre véritable propos ». (ibid. § 12 et 13).

Or, continue SPINOZA, il n'y a dans l'étendue d'autres modifications que le mouvement et le repos : « Le corps humain n'est rien d'autre qu'une proportion déterminée de mouvement et de repos ». A cette proportion existante à un moment donné correspond, dans l'attribut pensant, une essence objective qui est, par définition, « l'âme du corps ». Maintenant, supposons que l'une de ces modifications, soit le repos ,soit le mouvement vienne à changer, étant accru ou diminué, l'idée change aussi dans la même mesure ; quand, par exemple, il arrive que le repos s'accroît et que le mouvement diminue, cela cause la *douleur* ou la *tristesse*

que nous appelons *froid*. Si, au contraire, le mouvement s'accroît, cela cause la douleur que nous appelons *chaleur*... Ainsi « *quand les degrés de mouvement et de repos ne sont pas les mêmes dans toutes les parties de notre corps, mais que quelques unes ont plus de mouvement ou de repos que les autres, alors naissent divers sentiments. (hier van daan is de verscheidenheid van gevoelen)*. Par exemple, nous éprouvons une sorte particulière de douleur quand on nous frappe sur les yeux ou les mains avec un bâton. Puis, suivant que les causes extérieures qui produisent ces changements sont différentes, des sentiments divers naissent de là. Et d'autre part, si le changement qui s'introduit dans quelque partie est cause que cette partie se trouve ramenée à sa proportion primitive de mouvement et de repos, il suit de là la joie que nous nommons repos, exercice agréable ou gaieté ». (ibid. § 14 à 17). Enfin, termine SPINOZA, « après avoir ainsi expliqué ce qu'est le *sentiment (Gevoel)*, nous pouvons voir aisément comment une Idée réflexive, ou la connaissance de nous-mêmes, l'Expérience et le Raisonnement en sortent. Et par tout cela (comme aussi parce que notre âme est unie à Dieu et est une partie de l'Idée infinie naissant immédiatement de lui), on peut voir très distinctement l'origine de la Connaissance claire et l'immortalité de l'âme. Mais nous en avons assez dit pour le moment ». (Ibid. § 17).

C'est sur ces mots que s'achève l'Appendice : Ils méritent d'être médités, et profondément. Ne dirait-on pas que SPINOZA a ajouté après coup, à son œuvre primitive, ces quelques réflexions, suggestives par-dessus tout, et qui, rapprochées de la laconique réponse à TSCHIRNHAUS, éclairent la doctrine d'une singulière lueur ? L'intuition ne jaillit-elle pas, en vérité, que *tous ces attributs inconnus correspondent aux modalités du sentiment*, de sorte que, s'ils sont inconnaissables pour la pensée pure, c'est que leur réalité intime consiste seulement dans une coloration émotionnelle, irréductible à l'idée claire. C'est un fait sui generis, un

Gevoel (= *Gefühl*) qui, s'il se traduit dans l'âme pensante une idée confuse et inadéquate, n'en conserve pas moins, dans son propre domaine, une réalité inexprimable. Dans tous les cas, nous le voyons, le retentissement de ces modes se fait également sentir dans l'âme pensante ; celle-ci les exprime, comme elle exprime toute réalité, et c'est pourquoi SPINOZA parle ici de l'« *âme en général* » qui contient non pas seulement les idées correspondant à l'étendue ou même à sa propre essence, mais encore les idées confuses, reflets de ces modes inexprimables du sentiment.

Prenons-y donc garde : Ce serait, semble-t-il, une erreur profonde, de considérer le sentiment comme un simple mode inférieur de la pensée dans ses dégradations successives. Ce que SPINOZA a dit, *c'est qu'il correspondait au sentiment, dans la sphère de la pensée, des expressions assez confuses, c'est-à-dire des idées essentiellement inadéquates ;* et il a consacré tout un Livre de l'*Ethique* à exposer cette traduction intellectualiste des modes affectifs ou, si l'on veut, la transposition de ces modes dans l'attribut-pensée, mais, en aucune manière, il n'a entendu affirmer par là que toute la réalité de ces « *affectus* » consistait dans leur retentissement intellectuel. C'était là peut-être leur réalité au regard de l'entendement, c'est-à-dire au point de vue rationaliste de l'*Ethique*, mais nullement leur réalité en soi ; absolument comme les attributs en général n'ont une réalité « exprimable » qu'aux yeux de l'entendement, bien qu'ils n'en conservent pas moins dans la Substance une objectivité absolue, « *extra intellectum* ».

Nous reviendrons sur cette terminologie à propos de l'étude des modes. Il nous suffit pour le moment d'insister sur cette séparation radicale du sentiment et de la pensée. Le « *Gevoel* » du *Court Traité*, l' « *affectus* » de l'*Ethique*, n'est en aucune façon une connaissance, fût-elle confuse au dernier point. Il fait « sentir » au sujet un *état* absolument « indéfinissable » en langage conceptuel, une disposition interne à propos de laquelle, nous le verrons, SPINOZA

parle d'une « tendance à persévérer dans l'être », d'une puissance d'être, d'une activité *sui generis* qui donne lieu à trois sentiments fondamentaux, le désir, la joie, la tristesse.

Cet « état affectif », mode essentiellement original dans la Nature naturée, ne se rapporte exclusivement ni à l'âme ni au corps : à l'âme, parce qu'à l'inverse de l'idée proprement dite, il n'implique pas la « *connaissance d'un objet* », mais suivant la définition formelle de l'*Ethique*, « *l'affirmation* d'une *certaine puissance d'exister* du corps, plus ou moins grande qu'auparavant ». *(Eth. III, déf. gén. des Affections)* ; au corps enfin, parce que la nature propre du corps, n'est que mouvement et repos, tandis que le sentiment est le *fait d'éprouver* ce mouvement et ce repos. Sans doute, dans ce troisième Livre de l'*Ethique,* SPINOZA ne pouvait évidemment s'exprimer qu'en termes de Nature naturée, en termes d'entendement ; il devait donc considérer les sentiments soit comme des idées confuses, soit comme des espèces de reflets, d'épiphénomènes de l'étendue. Mais ce n'était là, comme tout le reste, que la transposition intellectualiste de la réalité, une transposition que lui-même tenait d'ailleurs à distinguer de cette réalité véritable en la désignant par ce terme consacré de « *quatenus* », destiné toujours dans sa pensée à en préciser la signification toute relative. C'est seulement, dit-il à la fin du IIIe Livre, en ayant égard à ce qui a été dit auparavant de la Nature de l'âme, que nous pourrons définir comme il suit les « *Affectus* », en tant qu'ils se rapportent à l'âme *(quatenus ad solam mentem referuntur)*. *(Eth. III,* déf. 68. Expl.).

C'est pour marquer *la distinction profonde et absolument irréductible en soi* entre cet « *affectus* » *mode sui generis d'un attribut inconnu,* et une « *idée* » quelle qu'elle soit, *mode général de l'attribut-pensée,* que SPINOZA en donne aussitôt cette définition de tout point caractéristique : « *Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua Mens majorem vel minorem sui Corporis, vel alicujus ejus partis, existendi vim, quam antea affirmat.* » N'y a-t-il

pas là une suggestion significative? L'*affectus* n'est-il pas en soi, bien plutôt qu'une « *idea mentis* », un « *pathema animi* », c'est-à-dire une modification d'un « attribut animique affectif », différent de la pensée et auquel correspondraient dans la pensée, ces « *ideæ confusæ* », expressions d'une certaine « *vis existendi* », c'est-à-dire justement de cette « Puissance originale » qui constituerait par là l'essence de l'attribut en question. Or qu'il y ait là plus qu'une simple hypothèse, c'est ce que nous allons chercher maintenant à établir.

Nous en étions restés tout à l'heure à cet Appendice du *Court Traité*, où Spinoza semblait avoir eu pour but d'accorder, avec la transposition intellectualiste de l'*Ethique*, sa théorie intime des « modes inconnus ». L'Appendice, en ce sens, jouant à nos yeux un rôle de transition, demandons-nous donc avec quel chapitre du *Court Traité* la transition était censée s'effectuer. Ce ne pouvait être évidemment que celui où était exposée, dans la conception originaire, cette même théorie des sentiments et des passions, qui se rattachait invinciblement dans la pensée-mère du philosophe à la doctrine logique des attributs inconnaissables : nous voulons parler du chapitre XIX où la théorie des passions est expliquée par l'union de l'âme et du corps.

Revenons à notre comparaison géométrique : étant donné un objet inconnu X, nous en connaissons deux projections, l'une dans le plan de la pensée, l'autre dans le plan de l'étendue, et nous savons d'autre part que l'objet en question possède un mode d'existence absolument différent de la nature de ces deux plans : nous l'avons appelé en effet « sentiment » ou état affectif, tandis que, dans le plan de la pensée, il s'agissait d'idées, et dans le plan de l'étendue, de mouvements. Pourtant le problème reste encore indéterminé. Il ne suffit pas en effet de connaître les deux projections ; il faut en outre indiquer le rapport des plans projecteurs entre eux : (on sait par exemple qu'ils sont perpendiculaires en Descriptive). Or, si nous nous en rap-

portons à l'*Ethique,* l'étendue et la pensée sont présentées comme *parallèles,* ce qui est précisément le seul cas d'exception où la détermination soit insuffisante : c'est pourquoi, à s'en tenir à ce point de vue, les modes envisagés sont destinés à demeurer éternellement inconnaissables. Nous savons bien qu'il existe quelque part un objet réel de la nature du sentiment, mais comment le situer par rapport à ses deux projections dans l'âme pensante et dans le corps ?

Voilà la lacune que l'*Ethique* laisse ouverte et que, par bonheur, le *Court Traité* vient combler merveilleusement : car il précise cette fois la nature intime de la relation existant entre l'âme et le corps. A la notion indéterminée d'un parallélisme irréductible entre ces deux termes, il substitue l'image bien plus précise d'une union, et en quelque sorte d'une hiérarchie continue s'opérant par l'intermédiaire d'un troisième terme, à savoir l'objet même dont nous cherchions à fixer la position relative. Spinoza, pour tout dire, nous représente maintenant la passion non pas seulement comme la présence dans l'âme d'idées inadéquates, mais comme le résultat du mouvement des *esprits animaux.*

Or ces esprits animaux constituaient on le sait, dans la psychologie vitaliste de la Scolastique, un « genre d'être » intermédiaire entre l'âme et le corps, participant à la fois de leurs deux natures, et que Descartes, par une inconséquence inexplicable avait invoqué dans son système pour servir de trait d'union entre ses deux substances hétérogènes. Donc, il ne s'agit pas ici, comme dans l'*Ethique,* d'un parallélisme irréductible entre les deux grands attributs. Bien au contraire, il convient d'admettre entre eux une interaction réciproque de leurs modes correspondants. Le corps n'apparaît pas encore comme cet « objet de l'âme » qu'il va devenir dans la transposition intellectualiste ; il semble rappeler plutôt cette réalité inférieure que lui attribuait, dans l'aristotélisme et le néoplatonisme, la vieille conception de la continuité des degrés de l'existence.

Résumons en quelques mots cette curieuse théorie spinoziste : pour connaître les effets réciproques des deux attributs l'un sur l'autre, examinons le mécanisme de leur influence. Si nous considérons l'étendue seule, nous n'y trouverons rien autre chose que du mouvement et du repos, et de ces deux modes ne peut naître d'ailleurs aucune réalité différente : le mouvement d'une partie de l'étendue ne peut être modifié que par un mouvement de même nature d'une autre partie de l'étendue. Mais tout change de face si nous faisons intervenir, en face de ce corps étendu, l'âme pensante qui lui est unie de façon à former un tout ; car l'âme va pouvoir elle aussi modifier la direction du mouvement en changeant le cours des esprits animaux, et cela en les faisant dévier de la route primitive que leur avait assignée le corps, lequel est également capable de les faire mouvoir lui aussi. « Il peut ainsi arriver que, tenant du corps un mouvement vers un lieu et dirigés par l'âme vers un autre, ils produisent et causent en nous une *angoisse* comme nous en percevons souvent sans en connaître la raison. » (*C. Tr. II,* XIX, § 11.)

D'une manière générale, les passions sont dues aux mouvements des esprits animaux grâce auxquels le corps agit sur l'âme comme l'âme sur le corps. Suivant que les corps extérieurs viennent modifier la quantité de mouvement et de repos qui est dans notre corps propre, il en résulte, dans l'individu, des sentiments de nature différente, que l'âme perçoit ensuite sous forme d'idées confuses : « Et ainsi naissent toutes sortes de sentiments, que nous percevons en nous qui sont fréquemment produits par des objets agissant sur notre corps et que nous appelons des *impulsions ;* par exemple, quand on fait rire quelqu'un en le chatouillant, ce que l'âme perçoit bien, mais ne produit pas. Inversement, lorsque l'âme agit, les égaiements sont d'un tout autre ordre ; ce n'est plus un corps qui agit sur un corps, mais *l'âme intelligente use du corps comme d'un instrument,* et conséquemment, plus

l'âme agit, plus parfait aussi est le sentiment ». (Ibid., § 15, note 4).

Voilà certes une théorie des rapports de l'âme et du corps dans la passion, assez différente de celle de l'*Ethique ;* mais, rapprochée à la fois de cette dernière et de la doctrine exposée dans l'Appendice du *Court Traité,* elle permet des inductions intéressantes. Ces « *affectus* » ou ces états sentimentaux que SPINOZA appelait des *pathemata animi* se révèlent maintenant comme des sortes de manifestations des *esprits animaux,* c'est-à-dire d'une modalité de l'être intermédiaire, elle aussi, entre l'âme pensante et le corps. Nous aurions alors atteint, avec l'*animus,* l'un de ces modes inconnus qui se projetaient dans le plan de l'étendue et dans celui de la pensée, suivant des mouvements ou des idées ; non pas que ce mode fut « cause », par ses propres variations, des variations correspondantes de ses deux projections : il ne joue au contraire entre celles-ci que le rôle d'un *organe de transmission.* Ainsi adviendrait-il d'une épure où l'initiative des déformations des figures appartiendrait non pas au corps projeté, mais de part et d'autre à ses deux projections respectives, le corps ne faisant lui-même qu'en subir le contre-coup et se bornant à les transmettre de l'une de ces projections à l'autre.

N'est-ce pas par là d'ailleurs que SPINOZA affirme dans toute sa force le *primat de l'intelligence sur le sentiment ?* Les *modes affectifs,* quelle que soit leur importance, demeurent toujours subordonnés aux *modes intellectuels :* l'âme, comme dans la procession néoplatonicienne, n'est qu'une hypostase inférieure, qui ne laisse au-dessus d'elle que la matérialité de l'étendue corporelle. Une fois de plus, nous sommes ramenés à l'*antique hiérarchie alexandrine,* car cette infériorité traditionnelle du corps par rapport à une pensée à laquelle le relie une âme intermédiaire, symbolisée par les esprits animaux de la Scolastique, une telle infériorité est nettement affirmée par SPINOZA dans ce même passage du *Court Traité :* par les sentiments que provoque et

fait naître le corps, l'âme s'éprend d'abord d'amour pour lui. « Mais comme un amour est détruit par l'idée que nous pouvons acquérir d'une autre chose meilleure, il suit de là clairement que, si nous commençons une fois à connaître Dieu... nous lui serons unis plus étroitement qu'avec notre corps et *serons détachés de ce dernier.* » (Ibid. § 14.) Enfin dans un chapitre suivant sur la Régénération, « l'esprit » manifeste sur la « chair » toute sa supériorité. Comme la première naissance était l'union avec le corps, notre seconde naissance ou notre régénération en sera le détachement dernier et la séparation définitive. A l'amour affectif de l'âme pour le corps succèdera l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu ; et ce sera là l'union sans fin dans l'éternelle béatitude. (Ch. XXII, fin.)

Nous examinerons, avec plus de détails, dans la Nature naturée, le processus par lequel s'opère, à travers la hiérarchie des modes, cette ascension vers une éternité de félicité et d'amour. Mais, dès à présent, nous voyons que les fameux « modes inconnus, » nous ouvrent vers le cœur du système une nouvelle avenue. L'infinité numérique qu'ils impliquent au regard de l'imagination représente seulement la continuité des dégradations successives de l'être entre la pensée et l'étendue ; mais cette continuité, à son tour, peut être *hypostasiée,* comme dans l'antiquité, dans une sorte de réalité intermédiaire que SPINOZA désigne, suivant les cas, sous les noms d' « *animus* » ou d' « *anima* » et qui englobe le domaine général de la Vie affective et organique dans son ensemble. D'ailleurs, la distinction de ces deux modalités ne peut être éclaircie encore. La terminologie elle-même va forcément rester flottante un certain temps. Tout ce que nous voyons se dessiner pour le moment, en effet, c'est cette *âme à double face* du panthéisme alexandrin, dont la partie supérieure était tournée vers l'Intelligence, tandis que la partie inférieure s'abaissait dans la matière. La dualité correspondante de l'âme spinoziste ne pourra évidemment se préciser que peu à peu, à mesure que nous pénètrerons

davantage dans l'intimité de la procession. Mais il apparaît déjà que l'*animus,* siège du sentiment, est la face la plus voisine de la pensée, tandis qu'il faut réserver le nom d'*anima* pour cette partie plus proprement matérielle, qui confine à l'étendue, et dans laquelle consistent les *esprits animaux,* effluves directs des particules du sang.

Certes, cette réalité est inexprimable en termes de pensée claire, et en ce sens SPINOZA reproche vivement à DESCARTES, dans la Préface du Ve Livre de l'*Ethique,* d'avoir osé introduire des esprits animaux dans une construction intellectualiste de l'univers. Mais il faudrait se garder de voir là une contradiction quelconque avec le texte du *Court Traité.* Ce que SPINOZA conteste, c'est la coexistence du vitalisme scolastique avec une traduction du monde dans le langage des idées claires et distinctes de l'entendement. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il songe à contester, — *même dans l'Ethique* — la réalité de ce vitalisme, à condition de le considérer *extra-intellectum.* On a l'impression bien nette, surtout dans le IIIe Livre, qu'en dépit des formules parallélistes, il hypostasie en une réalité *sui generis* « l'union elle-même » de l'âme et du corps, ce que LEIBNIZ appelait le *vinculum substantiale.* Il y a, dit-il, des choses qui se rapportent à l'âme seule, d'autres au corps seul, mais il y en a d'autres qui se rapportent *à la fois à l'âme et au corps (ad mentem et corpus simul).* Ainsi l'effort pour persévérer dans l'être, que SPINOZA désigne sous le nom de *conatus,* s'appelle *volonté,* quand il se rapporte à l'âme pensante seule *(cum ad mentem solam refertur) ;* mais quand il se rapporte à la fois à l'âme et au corps, il est appelé *appétit (sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus). (Eth. III,* 9 Dém.) En sorte que l'*appétit,* source du principe même de la conservation de la vie, serait l'essence fondamentale de l'activité de l'*anima,* puissance émanée d'ailleurs de l'attribut correspondant, de la même façon que la volonté est l'essence de la pensée, en quoi elle se confond avec l'intelligence. La Volonté est, en effet, la puissance qui anime

les idées, l'émanation, comme toujours, de l'attribut-pensée correspondant.

Ainsi se révèle un « *animisme spinoziste* » celui-là même qui inspire les philosophies panthéistiques de la Renaissance. DESCARTES avait cru pouvoir remplacer l'âme vivante par la pensée pure ou l'esprit, l'*anima* et l'*animus* par la *mens ;* la ψυχή antique, entéléchie d'un *corps vivant*, était ramenée à l'Idée. Or voici que SPINOZA était conduit à rendre à la vie la réalité dont DESCARTES s'était plu à la dépouiller ; il en célèbre la puissance au IIIe Livre de l'*Ethique :* « Bien que chaque individu vive dans le contentement et l'épanouissement de sa nature, cette *vie* dont chacun est content et cet épanouissement ne sont rien autre que l'*idée* ou l'*âme* de cet individu *(idea seu anima).* (P. 57 Sc.) Qui ne voit ici que, si SPINOZA emploie encore le terme d' « *idea* » c'est qu'il donne à ce mot son sens le plus large, celui de sujet de perception en général, qu'il s'agisse de la « connaissance d'un objet ou du fait d' « éprouver » et de *sentir* ce même objet, avec cette remarque d'ailleurs que l'*idea* se rapporte à l'attribut-pensée, tandis que l'*anima*, mode parallèle à l'*idea* se rapporte à un attribut inconnu différent de la pensée.

L'erreur fondamentale était donc bien, comme nous l'indiquions, de s'en tenir au seul langage de la Lettre à TSCHIRNHAUS, pour considérer les modes inconnus comme jouant exclusivement le rôle d'objets vis-à-vis de l'entendement, au même titre que l'étendue. Une étude plus approfondie des textes nous a appris au contraire *qu'il ne fallait pas les envisager seulement dans leurs rapports avec la pensée, mais aussi dans leurs rapports avec l'étendue.* Or de ce dernier point de vue, il apparaît que ces modes intermédiaires se comportent vis-à-vis de l'étendue, de la même façon que la pensée ; comme l'entendement ils sont à leur manière des « sujets de perception », en ce sens qu'ils nous font *saisir* la même réalité extérieure, le corps humain, dans ses relations surtout avec les corps environnants. Il

s'agit, en somme, d'une modalité de la conscience autre que l'intellect : c'est le « sentiment », l'impression affective que font éprouver à l'individu les changements qui surviennent à tout instant dans les rythmes corporels du mouvement et du repos. Quant à ce sentiment, il devient à son tour objet pour la pensée qui le perçoit sous forme d'idée confuse.

30. Voilà comment l'ensemble des modes inconnus forme une hiérarchie échelonnée de la pensée à l'étendue, ou pour mieux dire, de la *mens* au *corpus*, et comment ces modes sont à la fois sujets et objets, suivant que l'on se tourne pour les considérer, soit du côté du corps, soit du côté de l'âme pensante. Nous verrons même que les deux termes extrêmes ne font pas exception non plus. La *mens*, par exemple, se comporte comme un objet vis-à-vis d'une idée supérieure qui lui est unie, comme elle-même est unie au corps ; quant au corps, à son tour, Spinoza n'est pas loin d'admettre que certaines impressions ne sauraient lui être refusées, et il invoque, dans l'*Ethique*, quelques actions dont le corps seul est capable indépendamment de ses attaches avec tout autre mode de l'âme. On pressent déjà qu'il va se trouver fatalement amené, par la continuité latente qui plane au-dessus de son système, à cette conclusion du leibnizianisme que tout est animé dans la nature *(individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt)*. *(Eth. II,* 13 Sc.)

N'est-ce pas dire qu'il y a, jusque dans les corps, quelque chose de la nature de l'âme et de la vie, que le parallélisme des modes n'est qu'une expression intellectuelle, sans fondement objectif dans la réalité, que le corps enfin, loin d'être pour la pensée un objet strict, est un mode d'existence inférieur qui se relie à cette pensée par une série indéfinie de transitions ? Comme le dira plus tard Leibniz, un corps entièrement inerte est une impossibilité métaphysique, parce qu'on ne saurait marquer la limite précise où

les modes de l'étendue se relient aux modes de la vie et de l'âme. N'était-ce pas d'ailleurs, en un sens, une conséquence indirecte du cartésianisme? Si le mécanisme est la loi universelle de la Nature, tout doit être également inerte ou également animé ; mais si l'on admet quelque part un principe d'activité, il faut l'étendre à l'intégralité de l'existence, car il n'y a aucune raison pour fixer à un endroit plutôt qu'à un autre le point où la vie se sépare de la matière.

Il n'y a donc pas, entre les modes, de différence radicale de nature : *mens, animus, anima, corpus,* n'ont entre eux que des différences de degré. Pourtant, aux yeux de l'entendement, ils demeurent irréductibles les uns aux autres, comme une série de plans parallèles ; il n'y a pas plus de commune mesure entre la *mens* et l'*animus* qu'entre l'*anima* et le *corpus,* parce que la pensée est hétérogène au sentiment, et la vie organique à la matière; *c'est pourquoi le parallélisme reste, malgré tout, le point de vue fondamental de la Nature naturée*. En prenant conscience de soi, nous dit Spinoza, l'appétit devient *désir (cupiditas). (Eth. III,* 9 Dém.) Mais ce désir, en tant que tel, s'il donne à l'*anima* la conscience de sa nature, ne lui fait pas saisir pour autant la nature de la matière ; c'est un domaine étranger, un plan nouveau, infiniment voisin du précédent sans doute, mais destiné à lui être éternellement parallèle, sans avoir avec lui le moindre point de contact.

Mais il en va tout autrement quand des modes on passe aux attributs correspondants : car la réalité des attributs consiste tout entière dans la puissance qu'ils possèdent de donner naissance aux modes par un écoulement de cette puissance. Or, entre une série de puissances, il ne saurait être question de parallélisme, mais de *continuité :* nous n'avions déterminé jusqu'ici que deux de ces puissances : une *potentia mentes formandi,* ou si l'on veut l'*Absoluta Cogitatio* de l'attribut-pensée, et une *potentia corpora formandi,* identique à l'attribut-étendue. Voici que la hiérarchie des modes nous conduit maintenant à insérer, entre

ces deux Puissances, une continuité infinie de Puissances intermédiaires que nous hypostasierons, à la manière du néoplatonisme, en un attribut privilégié dans lequel elles viendront se grouper; et nous le définirons lui aussi comme une *Potentia animos animasque formandi,* puisqu'il laisse émaner de lui des modes indéterminés, de la nature de l'âme affective et de la vie.

Voilà ce que sont, peut-être, les attributs inconnus : une série continue de *Puissances animatrices,* susceptibles d'engendrer des âmes vivantes, intermédiaires entre la pensée et l'étendue corporelle. Or, que ces attributs soient absolument inconnaissables en eux-mêmes, c'est ce que nous comprenons maintenant : Spinoza ne pouvait parler tout au plus que d'une connaissance de leurs modes qu'il prêtait à l'Intellect infini, mode immédiat et éternel de la Pensée. Encore ne s'agissait-il évidemment que d'une transposition ou mieux d'un reflet de ces modes dans le plan de l'entendement ; on pouvait, en d'autres termes, en concevoir jusqu'à un certain point l'idée, mais il demeurait impossible à la pensée de saisir l'essence intime de ces modes en tant qu'émanation de la puissance correspondante des attributs. Si l'âme pensante arrivait à connaître Dieu comme *res cogitans,* c'est qu'elle pouvait, par un effort d'intuition, s'identifier avec la *Potentia infinita cogitandi* elle-même, dans un mouvement de conversion analogue à l' ἐπιστροφή alexandrine, et qui peu à peu faisait rentrer les modes dans le sein de leurs attributs respectifs. La *mens* alors rentrait dans l'*Absoluta Cogitatio* comme dans la Puissance d'où elle avait procédé.

Il est donc entendu qu'un attribut ne peut être véritablement saisi en soi que par le mode correspondant : un entendement, fût-il infini, devait connaître sans doute les « *ideæ* » des modes inconnus, mais jamais à coup sûr la puissance génératrice des essences de ces modes, c'est-à-dire les attributs eux-mêmes. La connaisance de ces derniers, ou plutôt le fait d'être saisi en soi, demeurait réservé à leurs

modes, et naturellement — ainsi que cela se passait pour la Pensée — non pas à n'importe quel mode, mais aux modes supérieurs de la hiérarchie des « *animæ* » analogues sans doute à ce que l'Intellect infini représentait dans la hiérarchie parallèle des « *mentes* ». De même en effet qu'il n'appartenait pas indifféremment à toutes les âmes pensantes de connaître l'essence absolue de la *Cogitatio,* mais seulement à ces « *mentes* » qui étaient parvenues *par une purification suffisante de l'entendement,* à s'identifier avec sa puissance, dans la connaissance du troisième genre, de même ne pouvaient aspirer à saisir l'essence de « l'*Absoluta Animatio* », si l'on peut ainsi s'exprimer, que certaines âmes d'élite, certaines « *animæ* » privilégiées en leur genre et qui étaient parvenues de leur côté, *par une purification suffisante de l'* « *affectus* » *et du* « *désir* », à prendre conscience en quelque façon de la Puissance Animatrice originelle, à s'élever par suite jusqu'au mode immédiat et éternel correspondant. Nous essayerons plus loin de retracer, à l'aide des éléments épars dans le spinozisme, cette « purification du désir » et de l'*affectus* qui élève progressivement l'âme affective jusqu'à son attribut, en lui faisant franchir les degrés de la hiérarchie des « modes animiques » intermédiaires entre les esprits *(mentes)* et les corps.

D'ailleurs, ici encore, un curieux texte du *Court Traité* vient à notre secours pour prouver qu'il ne s'agit pas là d'une hypothèse sans fondement. C'est une brève note du chapitre VII où Spinoza, en dépit de ses affirmations de l'*Ethique,* concède que si deux attributs seulement nous sont connus, cette restriction n'est pas définitive : « Il est vrai cependant que de tous ces attributs infinis, deux seulement *jusqu'ici* nous sont connus par eux-mêmes : et ces attributs sont la Pensée et l'Etendue ». *(C. Tr. I,* VII, note 1*)*.

Le philosophe avait-il donc l'espoir qu'il serait possible à l'homme d'en connaître un jour davantage ? Il n'est pas douteux que ce fût là sa véritable pensée, sa conviction

intime et profonde. Interrogeons à nouveau le *Court Traité* qui nous a déjà mis sur la voie de la connaissance des modes. Une autre note du chapitre I — toujours de ces notes ajoutées sans doute après coup pour servir de transition à l'*Ethique* — revient encore sur la connaissance des attributs eux-mêmes : « Après avoir réfléchi sur la Nature, nous n'avons pu trouver en elle *jusqu'ici* que deux attributs qui appartiennent à cet Etre souverainement parfait. Et ces attributs ne sont pas suffisants à nous contenter : loin que nous les jugions les seuls dans lesquels doive consister cet Etre parfait, au contraire, nous trouvons en nous *quelque chose* qui nous révèle clairement l'existence non seulement d'un plus grand nombre, mais d'une infinité d'attributs parfaits, devant appartenir à cet Etre avant qu'il puisse être dit parfait. Et d'où vient cette idée de perfection? Ce *quelque chose* ne peut venir de ces deux attributs, attendu que deux ne font que deux et non une infinité. Non de moi, certainement, ou il faudrait alors que je pusse donner ce que je n'ai pas. D'où donc enfin, sinon des attributs infinis qui nous disent qu'ils sont, sans nous dire en même temps ce qu'ils sont ; car de deux seulement nous savons ce qu'ils sont ? » *(C. Tr. I,* I, § 9, note 4.)

Que signifie maintenant le « *jusqu'ici* » dont il est question dans ces deux passages ? En vérité, s'agit-il de la vie présente ? Sans doute, il résulte de certaines déclarations du spinozisme, que notre esprit, du moins dans sa partie finie et périssable, ne peut s'identifier avec l'Essence divine; il ne le peut que par cette partie plus noble qui, « ne pouvant être détruite avec le corps, subsiste comme quelque chose d'éternel. » *(Eth. V. 23.)* Mais d'autre part, par la connaissance du troisième genre, SPINOZA dans l'*Ethique* nous permet d'espérer dès cette vie, la réalisation de la vie éternelle. « Le troisième genre de connaissance en effet est éternel, par suite l'Amour qui en naît et qui représente le maximum de Joie et la Béatitude suprême est lui aussi éternel. » *(Prop. 33.)* Il est vrai que cette notion d'une

éternité dès la vie présente marque, avec le Ve Livre de l'*Ethique*, l'aboutissement de la doctrine, encore que l'identification absolue avec la Pensée divine ne se réalise pleinement qu'après la mort corporelle, après la séparation dans la *mens* de la partie supérieure éternelle, siège de l'entendement, et de la partie inférieure périssable avec le corps, siège de l'imagination. (Ibid. *Pr. 40.* Cor.) Il semble, en d'autres termes, qu'il soit peut-être possible de *se confondre dès cette vie avec l'Intellect infini, mode immédiat, mais jamais avec la puissance de l'attribut pensant lui-même.* C'est dans ce sens que le *Court Traité* insistait, nous l'avons vu, sur la séparation radicale de l'esprit et du corps.

Faisons encore un pas de plus : du troisième genre de connaissance, dit Spinoza, naît nécessairement un Amour intellectuel de Dieu. Or cet *amour intellectuel* diffère de l'amour non intellectuel, de l'*amour sentiment* si l'on veut, en ce sens que « dans le premier nous concevons Dieu comme éternel, tandis que dans le second nous l'*imaginons comme* présent ». *(Pr. 32.* Cor.) Or l'imagination correspond aussi dans le plan de l'esprit, à ces modes intermédiaires du sentiment qui forment le domaine de l'*animus.* Il s'ensuit que l'*animus,* à son tour, s'il lui est donné de saisir Dieu, grâce à une purification suffisante du désir et de l'amour affectif, devra le saisir dans une sorte de vision, « comme s'il lui était présent ». En ce sens, le Dieu des attributs intermédiaires, se révèlerait à l'*animus* à la façon d'une « *Personne* », c'est-à-dire d'un Etre susceptible d'inspirer non plus un amour purement intellectuel, mais un sentiment plus affectif et plus vivant.

Or, qu'il faille entendre ainsi la nature de ces attributs inconnus, n'est-ce pas ce qu'indique d'une manière évidente le passage suivant des *Cogitata :* « La volonté de Dieu, par quoi il se veut aimer lui-même, suit nécessairement de son Entendement infini par quoi il se connaît. Mais comment ces trois choses, l'Essence, l'Entendement par quoi il se connaît, la Volonté par quoi il se veut aimer

lui-même, se distinguent entre elles, c'est ce que nous mettrons au nombre des connaissances qui nous manquent. *Nous n'ignorons pas le mot* (celui de *Personnalité)* qu'emploient à l'occasion les philosophes pour expliquer la chose; mais si nous connaissons le mot, nous en ignorons la signification et nous n'en pouvons former aucun concept clair et distinct : *bien que nous puissions croire avec constance que dans cette vision bienheureuse, de lui-même promise aux fidèles, Dieu le révèlera aux siens.* » *(Cog. Met. II,* VIII, § 1.)

Ne serait-ce pas là l'explication du mystérieux « jusqu'ici » ? L'accession de l'âme aux attributs inconnus n'est-elle pas le privilège des élus dans la vision béatifique de Dieu? La réponse maintenant n'est plus douteuse et le rapprochement des deux textes du *Court Traité* et des *Cogitata,* nous livre le secret de la pensée de SPINOZA. Il n'ignore pas le mot de Personnalité, et s'il n'a pas voulu l'employer lui-même, c'est qu'un tel terme, semblable à celui de vie ou d'esprits animaux, n'est pas exprimable en langage d'idées claires ; il reste en dehors des catégories de l'entendement et de l'étendue. Mais s'il est « *extra intellectum* », il n'en conserve pas moins une réalité solide fondée sur une autre source d'affirmations que SPINOZA s'est attaché à justifier dans un second aspect de ses œuvres : la *foi,* la croyance religieuse. *Nous devons croire avec constance* à la Personnalité divine, si nous ne pouvons la connaître rationnellement. Or la vision de cette Personnalité ne sera réservée qu'aux Elus, c'est-à-dire qu'elle implique avant tout un autre mode d'existence que l'existence corporelle actuelle : tant que l'esprit reste « l'idée d'un corps existant en acte », indiquait la Lettre 64 à TSCHIRNHAUS, il ne peut connaître que les deux attributs Pensée et Etendue. Mais SPINOZA, par là même, ne s'interdisait pas la possibilité d'en atteindre davantage, lorsque l'esprit ne serait plus « l'idée d'un corps existant en acte », c'est-à-dire lorsque la mort, *ou quelque processus analogue,* aurait rompu ses liens avec le corps matériel.

Nous disons : la mort ou quelque processus analogue, parce que la restriction comme nous le verrons, n'est pas sans importance. Certes, il est manifeste que dans la mort la séparation de la pensée d'avec le corps se trouve réalisée d'elle-même. SPINOZA déclare expressément à la fin de l'*Ethique* que le corps est détruit quand cesse la vie terrestre ; même une partie de la *mens* disparaît avec lui, celle qui avait pour fonction de le représenter immédiatement et qui par suite entretenait avec lui, en tant qu'idée, des relations directes. Mais, explique SPINOZA à TSCHIRNHAUS, il faut distinguer dans la « *mens* » deux points de vue : en tant qu'idée du corps, elle a pour cause Dieu considéré sous l'attribut de l'étendue, tandis qu'en tant que mode de la Pensée elle a pour cause Dieu considéré sous ce dernier attribut. Or, s'il est logique que le premier aspect disparaisse avec le corps, le second n'enveloppant que l'attribut-Pensée est apte, à partir de ce moment, à entrer dans la vie éternelle.

Appliquons maintenant un raisonnement analogue à l'*animus*. Nous dirons que, dans la vie présente, il doit être considéré lui aussi comme double : d'une part en tant que mode sujet, il a pour cause Dieu considéré sous l'Attribut de l'étendue : ce sont les *affectus* divers, la gamme des émotions corporelles ; d'autre part, en tant que mode-objet, il a pour cause Dieu considéré sous l'Attribut générateur de l'*animus*, et c'est alors le désir avec ses progrès successifs dans la voie de la purification, l'Amour divin qui est le fondement de la Foi. Or, ici encore, la mort va produire la séparation des deux parties ; tandis que les appétits physiques seront anéantis, la partie supérieure de l'*animus* pourra aller rejoindre les élus et jouir avec eux de la vision béatifique.

Voilà pourquoi, certainement, SPINOZA emploie le mot « jusqu'ici » pour désigner la vie temporelle par opposition à l'existence ultra-terrestre qui constitue le cas le plus ordinaire et le plus fréquent de la séparation des deux

éléments de l'âme. Mais il ne s'ensuit pas que la mort soit l'unique circonstance qui permette un pareil détachement : n'avons-nous pas vu déjà que l'intuition — extrêmement rare, il est vrai — réalise, au sein de l'âme pensante, une sorte de dédoublement, dans lequel la partie éternelle arrive à s'identifier avec l'Entendement infini de Dieu ? Et nous allons voir bientôt justement qu'il existe, pour l'âme affective elle aussi, certains processus privilégiés qui peuvent provoquer, tout comme la mort elle-même, une séparation analogue d'avec le corps : ce sont ces états auxquels Spinoza fait allusion dans les visions divines qui accompagnent le sommeil prophétique. Mais comme l'intuition pure, d'une part, la vision prophétique de l'autre sont des cas en somme assez rares, il n'est pas étonnant que le *Court Traité* ait rejeté au-delà de l'existence terrestre le privilège de saisir d'une façon adéquate, les attributs inconnus de Dieu.

31. Il ne semble pas moins résulter des indications mêmes de Spinoza que ces attributs intermédiaires concernent la *Personnalité* divine, ou plutôt ce que les philosophes ont coutume de désigner par là. Qu'il ne s'agisse pas en effet d'une Personnalité au sens humain du mot, c'est ce dont nous pouvons être par avance, absolument assurés. Rappelons en quoi consiste chez l'homme la notion de Personnalité. La Psychologie la définit comme le résultat ou comme la synthèse d'une série d'éléments qui s'échelonnent successivement à partir de l'existence purement matérielle du corps : à la base, une assise exclusivement organique qui forme le noyau de l'*Individualité ;* ce premier faisceau de besoins physiologiques s'accompagne d'une conscience sourde ou *cénesthésie*. Au-dessus de cette couche initiale viennent les tendances et les sentiments dont l'ensemble représente la *Vie affective*, avec la conscience qui lui est propre. Enfin, aux étages supérieurs, la vie intellectuelle avec les modalités les plus hautes de la *conscience*, jusqu'à

son épanouissement, par la *Raison,* dans la Personnalité morale, synthèse définitive de tous ces éléments juxtaposés.

Telle est la personnalité humaine. Il est vrai que, quand les philosophes étendent la notion à Dieu, ils la dépouillent de tout ce qu'elle renferme de matérialité: Dieu étant conçu comme purement spirituel, il ne saurait être question de lui attribuer aucune Individualité organique ; aussi ne conserve-t-on que les assises supérieures, les formes les plus élevées de la vie intellectuelle et de la conscience.

Quelle va être maintenant, en face de ces conceptions traditionnelles, le point de vue de Spinoza ? — Avant d'aller plus loin, une réponse s'impose : Le philosophe qui a introduit en Dieu l'étendue ne devra pas hésiter, à supposer toutefois qu'il lui accorde une Personnalité, à asseoir cette dernière en quelque sorte sur une individualité matérielle. Le Personnalisme spinoziste, s'il existe, sera donc profondément différent du Personnalisme spiritualiste ordinaire ; il se rapprochera bien plutôt de la description que vient de nous en donner la Psychologie humaine. *Le Dieu de* Spinoza, *en d'autres termes, s'il est personnel, ne sera pas seulement pur Esprit et pure Conscience ; il devra être, en outre, un Individu matériel, à la façon de l'homme lui-même.*

Il est bien évident qu'en présence d'une pareille conclusion, le transfert en Dieu de l'étendue corporelle ne pouvait manquer d'apparaître comme un paradoxe et un scandale à la fois, et l'on comprend sans peine qu'Oldenbourg ait bien vite signalé à Spinoza la dangereuse équivoque qui déconcertait ses lecteurs *(Ep. 71,* V.-L., t. II, p. 408). Mais Spinoza se hâte de protester : « Ceux qui pensent que le *Traité Théologico-politique* veut établir que Dieu et la Nature sont une seule et même chose (et par Nature ils entendent une certaine masse ou la *matière corporelle)* ceux-là sont dans une erreur complète ». *(Ep. 73,* V.-L., t. II, p. 411). Aussi s'efforce-t-il, dans l'*Ethique,* de lutter contre ces préventions : « Il y en a qui forgent un Dieu composé

comme un homme d'un corps et d'une âme et soumis aux passions ; combien ceux là sont éloignés de la vraie connaissance de Dieu, toutes mes démonstrations précédentes suffisent à l'établir. Je laisse ces hommes de côté car ceux qui ont quelque peu pris en considération la Nature divine sont d'accord pour nier que Dieu soit corporel ». *(Eth. I,* 15, Sc.). Seulement, insiste SPINOZA, le fait de ne pas concevoir Dieu comme une masse corporelle n'empêche nullement de lui attribuer à titre d'attribut l'Etendue. Si DESCARTES par exemple, l'excluait de la nature divine, c'est qu'il la considérait comme « une masse longue, large et profonde », divisible par suite et composée de parties. Or la divisibilité, en ce sens, marque un défaut, une « possibilité de pâtir », une imperfection, en un mot, qui est incompatible avec l'Essence de Dieu.

Mais justement SPINOZA ne s'est-il pas attaché constamment à montrer que l'étendue est indivisible et continue ; ce n'est que dans la mesure où nous nous la représentons par l'imagination que nous y introduisons la discontinuité et le fini ; l'*imagination* seule fragmente l'étendue et nous croyons pouvoir ensuite la reconstruire avec ces fragments multiples, comme si ce n'était pas là une absurdité analogue à celle qui prétendrait reconstituer une ligne avec une série de points juxtaposés. Tous ces arguments, exposés avec force dans la Lettre à LOUIS MEYER sur l'Infini, sont repris dans le Scolie en question de l'*Ethique*. De même que l'eau qui s'engendre et se corrompt en tant qu'eau, est incorruptible en tant que substance, de même l'étendue en tant que substance corporelle et Attribut divin ne souffre plus ni séparation ni division : « On ne voit donc plus pourquoi la matière serait indigne de la Nature de Dieu ».

Ainsi la distinction de l'imagination et de l'entendement permet de ne pas identifier Dieu avec l'existence sensible, tout en mettant au nombre de ses attributs le fondement même de la matérialité des êtres et des choses. Quand SPINOZA affirme que « Dieu est étendu », il veut dire seu-

lement qu'il possède en lui une Puissance correspondant à l'existence matérielle, une « Puissance d'engendrer des corps ». Voilà comment, bien que matériel, Dieu n'est pourtant pas un *Individu matériel.* Ce qui manque à la « matière divine », à « l'*Infinita extensio* » pour constituer, à proprement parler, un corps, *c'est le principe même de l'individualité,* ce principe que SPINOZA s'est attaché à définir vers le milieu de la IIe partie de l'*Ethique.* Or la conclusion est la suivante : Tous les corps simples dont se compose un individu sont en mouvement ou en repos ; mais, au milieu de ces changements perpétuels, l'individu conservera son unité et sa permanence, tant que demeurera constante et invariable la proportion totale de mouvement et de repos.

De là, par une sorte de théorie de l'enveloppement des êtres, SPINOZA arrive à considérer la nature entière comme un individu unique, lequel, en ce sens, est identique à Dieu : « Continuant ainsi à l'infini, nous concevrons que la nature entière est un seul individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps varient d'une infinité de manières, sans aucun changement de l'individu total. *(Eth. II,* Lemne VII, Sc.) A cette Individualité suprême correspond une sorte de *Corps de tout l'Univers* que SPINOZA désigne à SCHULLER sous le nom de *Facies totius Universi.* Mais ce corps immense, à son tour, ne doit son individualité *en acte* qu'à un principe supérieur qui a introduit en lui l'individuation, à savoir le principe même du mouvement et du repos : c'est par lui en effet que la discontinuité s'introduit au sein de l'étendue homogène, et que cette extension infinie se fragmente de proche en proche en une pluralité de corps.

Quant à ce principe, SPINOZA insiste à plusieurs reprises sur ce point que le « *motus et quies* », fondement de toute individuation, n'est nullement un attribut et ne fait partie en aucune façon de la Nature naturante, mais au contraire de la Nature naturée : « Comme exemples de modes infinis, dit-il à SCHULLER, je vous citerai, pour les modes du premier genre : l'Intellect absolument infini dans la Pensée,

le « *motus et quies* » dans l'étendue ; comme modes du second genre : la « *Facies totius Universi* » qui reste toujours la même, bien qu'elle change d'une infinité de façons. » *(Ep. 64,* V.- L., t. II, p. 392.) Si donc Dieu est un Individu immense, ce n'est pas en tant que Nature naturante, mais en tant que Nature naturée, puisque le « Mouvement et le Repos » qui introduit l'individuation dans l'Etendue-attribut, n'est qu'un simple *mode,* un Mode immédiat il est vrai, un produit direct de la Causalité divine: SPINOZA, dans le *Court Traité,* l'appelle le « Fils de Dieu ». *(C. Tr. I,* IX, § 2.)

Nous pouvons donc conclure que, si Dieu possède en fait une Individualité corporelle, fondement de sa Personnalité, cette Individualité n'est pas un principe, mais un résultat : elle se juxtapose à l'Etendue-Attribut, loin de se confondre avec elle. Encore est-il à prévoir qu'entre cette Individualité divine, même dérivée, et l'individualité humaine, il doit y avoir la même différence qu'entre l'Entendement divin et l'entendement humain, la distance qui sépare du chien animal aboyant, le Chien constellation céleste.

Ceci nous amène à examiner maintenant cet Intellect divin, c'est-à-dire justement ce qui, à l'autre bout de la série, doit constituer le degré le plus élevé de la Personnalité divine : nous avons vu ce qu'il fallait penser des assises inférieures, de l'Individualité physique correspondant à l'Attribut Etendue ; demandons-nous s'il ne va pas se passer quelque chose d'analogue pour cet autre attribut, accessible à l'esprit humain, et le plus haut dans la hiérarchie : la Pensée. En admettant en effet que Dieu ne possède pas comme l'homme une Personnalité fondée sur l'Individualité corporelle, peut-être pourrait-il se faire qu'il possédât, ainsi que l'enseignent les Théologiens, une Personnalité purement spirituelle, une Conscience du Monde, ou, à tout le moins, une Conscience de Soi.

Au premier abord, deux textes seuls semblent prêter à

Dieu un Entendement qui ne se distingue pas de son essence :

Le premier est le Scolie de l'*Ethique.* (I, Pr. 17.) « L'Entendement de Dieu, en tant qu'il est conçu comme constituant l'Essence de Dieu, est réellement la cause des choses. » *(Eth. I,* 17 Sc.) Mais il suffit de replacer la phrase dans le contexte pour en apercevoir la signification toute conditionnelle. Il s'agit d'une polémique avec des philosophes cartésiens qui soutiennent justement l'existence d'un Entendement de Dieu, et le raisonnement de SPINOZA n'a d'autre but que de combattre cette opinion : pour cela il la suppose admise et montre les conséquences absurdes qui en découleraient.

2° Reste le texte, plus décisif en apparence, du IIe Livre : « il résulte de la nécessité de la Nature divine que Dieu se connaît lui-même *(se ipsum intelligat),* comme il en résulte avec la même nécessité qu'il produit « *infinita infinitis modis* ». *(Eth. II,* 3 Sc.) Or Dieu se connaît lui-même parce que son Entendement forme une « *Idea Dei* », c'est-à-dire une Idée à la fois de ses attributs et de ses modes. Et comme l'on sait, d'autre part, qu'il n'y a pas d'idée qui n'enveloppe la conscience de soi, *(Eth. II,* 43 Sc.) « l'*Idea Dei* », par laquelle Dieu se saisit lui-même, rend son Entendement nécessairement conscient.

Certes, il ne saurait être question de contester une aussi catégorique affirmation, mais encore ici, comme dans la théorie de l'individualité, l'Entendement divin auquel il est fait allusion, ainsi d'ailleurs que l'*Idea Dei* correspondante, appartiennent non pas à la Nature naturante, mais à la Nature naturée. En aucune façon, en effet, l'*Idea Dei* ne saurait être identifiée à un Attribut de Dieu, à l'*Absoluta Cogitatio* par exemple. D'abord, cette Idée est « *in Deo* », comme le sont les modes, tandis que les Attributs sont Dieu lui-même. En outre, SPINOZA déclare nettement, au Ier Livre de l'*Ethique,* que « tout ce qui découle de la nature d'un attribut pris absolument est infini et éternel », et il cite

aussitôt, au nombre de ces Modes Immédiats, « l'*Idea Dei* » *(Eth. I, 21)*. Enfin, l'Entendement infini qui est le siège de cette Idée est toujours désigné expressément comme un de de ces Modes immédiats de la Nature naturée : « L'entendement en acte, c'est-à-dire celui qui comprend les Attributs et les Modes, autrement dit l'Idée de Dieu, doit être rapporté à la Nature naturée et non à la Nature naturante. » *(Eth. I,* P. 30 et 31.)

Cette vérité, écrit-il à SIMON DE VRIES *(Ep. 9,* V.-L., t. II, p. 224), SPINOZA croit l'avoir suffisamment démontrée : n'était-ce pas celle qu'il énonçait pour la première fois dans le *Court Traité,* quand il plaçait l'Entendement infini sur le même plan que le Mouvement dans l'étendue, et les désignait tous deux sous le nom de « Fils de Dieu » ? « Pour ce qui concerne le *Mouvement* en particulier, comme il appartient plus proprement à ceux qui traitent de la science de la Nature qu'à nous ici d'expliquer comment il se fait qu'il a été de toute éternité et doit demeurer immuable dans l'éternité, qu'il est infini en son genre, qu'il ne peut exister ni être conçu par lui-même, mais seulement par le moyen de l'étendue, de tout cela dis-je, nous ne traiterons pas ici, mais nous en dirons seulement qu'il est un *Fils,* un *Ouvrage,* ou un *Effet* immédiatement créé par lui.

Concernant l'*Entendement* dans la chose pensante, il est aussi bien un *Fils,* un *Ouvrage* ou une *Créature* immédiate de Dieu, créée de toute éternité et demeurant immuable dans l'Eternité. » *(C. Tr. I,* IX, § 3.)

Ce serait donc déformer gravement le spinozisme que d'attribuer à son Dieu un Entendement conscient susceptible de lui conférer une Personnalité définie. Dieu ne se connaît que par ses créatures : tel est l'enseignement du *Court Traité.* Seulement les créatures dont il s'agit ne sont pas les esprits humains : ce n'est pas dans telle ou telle âme humaine que Dieu prend conscience de lui-même; c'est dans une créature privilégiée, une de ces productions immédiates des Attributs divins que le *Court Traité* appelle

« Fils premiers-nés de Dieu », et l'*Ethique* « Modes infinis et éternels ». C'est pourquoi, malgré tout, il est permis de parler, chez SPINOZA, de la Personnalité de Dieu, à condition de ne pas la considérer comme appartenant à l'Essence de Dieu ou à ses attributs, mais d'y voir une sorte de produit dérivé, une première émanation de sa puissance infinie. Elle est fondée, sans doute, dans les Attributs divins, mais au lieu d'être comme eux, « *Deus absolute* », elle est seulement « *Deus quatenus* », bien que le « *quatenus* », on ne saurait trop le répéter, concerne non pas l'ensemble des modalités de Dieu, mais exclusivement cette partie de la Nature naturée que le *Court Traité* qualifie d'universelle et « qui se compose de tous les modes dépendant immédiatement de Dieu ». *(C. Tr. I,* VIII.)

Ainsi s'opérait, *par ce dédoublement de la Nature naturée,* la conciliation de l'Infinité et de la Personnalité divines dont nous avons déjà parlé (p. 65) et qui permettait à SPINOZA de juxtaposer au Dieu infini de la tradition judéo-orientale, le Dieu personnel du cartésianisme et de l'orthodoxie théologique, le Dieu dont la Puissance créait les êtres du monde, en même temps que son Entendement prenait conscience de leurs rapports. Nous avons comparé alors ce premier écoulement de la Nature naturée universelle à ce processus de différenciation ontogénétique qui, de l'objet, détache le sujet individuel et fait apparaître la conscience. Dieu crée sa propre Conscience sans être lui-même une Conscience, et le Dieu personnel ainsi engendré crée à son tour les êtres finis, en sorte que l'équivalent spinoziste de la création théologique orthodoxe est le passage des Modes infinis aux modes finis, ou encore de la Nature naturée universelle à la Nature naturée particulière.

Or, chez SPINOZA, ce n'est là en réalité qu'un deuxième acte créateur, la première génération ayant eu lieu avec le passage des attributs aux Modes infinis, de la Nature naturante à la Nature naturée universelle. Par cet artifice, SPINOZA pouvait se vanter, dans le *Court Traité,* d'emprunter

aux Thomistes eux-mêmes leur notion de la création *(C.Tr.,* ibid.) Eux aussi distinguaient la Nature naturante et la Nature naturée ; mais SPINOZA, en s'appropriant leur terminologie, ne pouvait faire un choix plus heureux, car la présence dans les deux expressions du terme commun « Nature », permettait leur assimilation et rendait possible, dès lors, la conciliation ultérieure du point de vue créationniste avec le panthéisme d'émanation.

Mais tous les problèmes n'étaient pas par là résolus : il ne suffisait pas seulement en effet de concilier, avec l'émanatisme, la personnalité en quelque sorte subjective du Dieu de DESCARTES ou de SAINT THOMAS ; il restait encore à résoudre, pour SPINOZA, le problème qui jadis s'était posé à PHILON LE JUIF : la conciliation du pur Infinitisme divin de la tradition orientale avec la Personnalité de Jahveh. En effet, si le Dieu des anciens Hébreux était, en un sens, la Personnalité la plus forte et la plus jalouse qui soit, celle-ci ne représentait pas pour autant l'Entendement-sujet du Dieu de DESCARTES, ni la Conscience toute spirituelle du Dieu de la Théologie : d'une part, en effet, il avait laissé entrevoir à Moïse le pan de sa robe, ce qui impliquait en lui une espèce de matérialité ; d'autre part, sa Personnalité était plutôt « objective », s'il est permis d'associer les deux mots, car en se nommant lui-même « Celui qui est », il entendait marquer l'Immensité de son Etre bien plus que la Conscience « subjective » de son Entendement ou, d'une manière générale, de son Individualité.

Nous avons déjà essayé de montrer (p. 41) comment l'opposition des deux tendances, infinitiste et personnaliste, s'était traduite chez PHILON par une double conception des « Puissances divines ». Dans la mesure où Dieu se manifestait comme personnel, ses Puissances apparaissaient elles aussi comme des Personnes, comme les Anges de l'Ecriture; mais, dans la mesure inverse où le courant oriental faisait prédominer l'Infinité du Principe ineffable, les Puissances personnelles devenaient aussitôt des Puis-

sances également infinies, échelonnées en hiérarchie au-dessous de lui et découlant de son Essence par une émanation naturelle.

De ces Puissances infinies, deux seulement, jusqu'ici, nous ont été accessibles: celles qui dans la série des émanations constituent les deux termes extrêmes, la Pensée et l'Etendue. Nous avons vu aussi comment, de ces deux Puissances encore indéterminées et ineffables, se détachaient, à la façon de « Modes immédiats », les deux couches extrêmes d'une Personnalité divine : à la base l'individualité physique, au sommet la conscience intellectuelle. Or ces deux éléments ultimes suffisaient à Spinoza pour concilier l'Infinitisme divin avec l'intellectualisme cartésien ; car Descartes venait de supprimer justement dans la personnalité tous les degrés intermédiaires de l'âme, le sentiment et la vie, pour ne conserver lui aussi que les extrêmes : la pensée et l'étendue. Leur juxtaposition alors donnait l'être dans son intégralité, puisqu'il y avait en lui, d'un côté l'étendue pour y dérouler des relations mathématiques, de l'autre l'entendement pour prendre conscience de ces relations.

A cette simplification du réel correspondait la tâche de l'*Ethique :* sur l'infinité des attributs divins, elle n'avait à en déterminer que deux privilégiés, ceux qu'exigeait la traduction intellectualiste du monde en langage cartésien, les fondements et le sommet de l'édifice de la personnalité. Mais il restait maintenant tous les étages intermédiaires que Descartes avait bannis comme réfractaires à toute détermination intellectuelle : tout l'ancien domaine de la ψυχή, l'âme non plus pensante mais sensitive, la vie affective dans son ensemble et la vitalité générale de la cénesthésie. De ces modes mystérieux de l'*animus* et de l'*anima*, l'*Ethique* demeurait impuissante à nous révéler la nature. Pourtant la Psychologie nous apprend qu'ils constituent la plus importante partie de l'édifice, et d'autre part ce que le spinozisme nous a laissé entrevoir jusqu'ici de leur infi-

nité imposante, nous assure d'avance qu'ils doivent avoir dans le système total une place d'honneur. Or SPINOZA n'a encore adapté à l'Infinitisme divin que la Personnalité du Dieu cartésien de l'entendement ; il manque à concilier avec lui la Personnalité vivante et morale cette fois du Dieu de l'Ecriture : les attributs intermédiaires ne vont-ils pas correspondre précisément à ce dernier aspect de l'Etre divin ?

Que pouvons-nous en dire jusqu'à présent? Ceci du moins qu'en tant qu'attributs, ils ne peuvent être qu'ineffables et inaccessibles à toute détermination. Ainsi en allait-il déjà des attributs moraux du Dieu de PHILON; quand on arrivait à ce genre de Puissances, il convenait de s'arrêter, car on se trouvait en présence d'Emanations *sui generis,* comme la Justice ou la Bonté dont le rôle consistait à laisser écouler d'elles, dans le Monde, les fruits de leur activité ; mais « comme Dieu n'est pas circonscriptible, ces Puissances ne sauraient l'être davantage. » *(De ss Abel et Caïn, 15.)*

Quant à MAÏMONIDE, les Attributs moraux dont parle l'Ecriture désignaient pour lui simplement les « manifestations de l'Activité divine ». Loin de signifier que Dieu possédait en fait des qualités morales telles que la Justice et la Bonté, elles indiquaient qu'*il y avait en Dieu certaines Puissances susceptibles de produire des actions correspondant à ces qualités,* des actions analogues à celles qui, chez l'homme, émaneraient d'un cœur enclin à la Justice et à la Bonté. Or n'est-ce pas la définition même des attributs spinozistes en général ? Comme il y a en Dieu une Puissance génératrice d'Idées et une Puissance génératrice de corps, il doit y avoir aussi en lui une Puissance génératrice de sentiments et d'affections, et cette Puissance doit, en tant qu'attribut divin, demeurer ineffable et inaccessible à l'entendement humain.

Il est vrai qu'il existe, dans l'Intellect infini, une « *Idea Dei* » par laquelle Dieu prend conscience de ses propres attributs ; mais cet Intellect conscient fait partie, nous le

savons, de la Nature naturée. Si donc, comme cela est probable, Dieu prend également conscience de ses Attributs intermédiaires, non plus au point de vue intellectuel comme dans « l'*Idea Dei* », mais au seul point de vue « affectif », cette Conscience ou cette Personnalité affective doit appartenir elle aussi à la Nature naturée universelle à titre de mode Immédiat. En d'autres termes, *les Attributs, ineffables en tant que Puissances productrices, ne peuvent recevoir de détermination que par la Personnalité-sujet qui s'en détache.* En ce sens, *la conception vraiment originale d'une Nature naturée universelle,* distincte du reste du monde, était l'*invention décisive* qui permettait à SPINOZA de corriger la doctrine de PHILON et de MAÏMONIDE, en introduisant dans le système, *grâce à un Mode dérivé,* un moyen de *préciser si peu que ce soit la nature insondable des attributs inconnus.* Telles sont les réserves qu'il importait de faire ; mais, en tenant compte, bien entendu, de ces restrictions préjudicielles, nous avons au moins l'espoir maintenant de pénétrer directement dans ce domaine.

32. Les textes rationalistes, en effet, nous avaient laissé entrevoir seulement la possibilité de l'atteindre d'une façon tout indirecte. Nous savions, par la Lettre 66 à TSCHIRNHAUS, qu'il devait y avoir dans l'Intellect infini et par suite dans l'*Idea Dei,* une certaine répercussion des attributs et des modes inconnus. L'Entendement infini, en d'autres termes, n'exprime pas simplement les modes de l'Etendue, mais l'intégralité des modes intermédiaires : bien entendu il les traduit nécessairement du strict point de vue de la pensée.

Sans doute il ne faudrait pas en conclure que ces modes soient également accessibles aux divers entendements humains ! Entre l'Intellect de Dieu et celui de l'homme, nous ne connaissons que trop la distance ! Cependant si la répercussion n'est pas immédiate dans l'homme comme en Dieu, elle se fait sentir néanmoins dans une certaine mesure. Certes, SPINOZA a pu dire que les deux Entende-

ments différaient entre eux comme le chien animal et le Chien constellation ; mais, d'autre part, n'indiquait-il pas à OLDENBURG que l'âme humaine n'était autre chose au fond que la Puissance même de penser de l'Intellect infini, seulement « qu'au lieu d'être infinie et de percevoir toute la nature, elle était finie et ne percevait que le corps humain » *(et hac ratione Mentem humanam partem cujusdam infiniti intellectus statuo). (Ep. 32,* V.-L. t. II, p. 310). Or si le rapport des deux intellects n'est qu'un rapport de tout à partie, peut-on vraiment contester à l'intelligence humaine la possibilité de refléter à sa manière ces modes intermédiaires dont SPINOZA n'hésitait pas à déclarer qu'ils sont représentés dans l'*Idea Dei ?*

De fait, une traduction anthropomorphique des divers attributs se rencontre bien dans la pensée humaine : elle consiste dans ce que SPINOZA appelle les « Propres » ou les « Propriétés » de Dieu. Ce que la Philosophie traditionnelle, et la Scolastique en particulier, ont pris tout à fait improprement pour les véritables attributs divins, n'en est qu'une réfraction dans le champ de l'imagination humaine : il ne faut voir là que des « adjectifs » qui, pour être compris exigent des « substantifs ». Ainsi : Eternel, Infini, Omniscient, Miséricordieux, Sage, etc. *(C. Tr. I,* I, § 9 ; II, § 29 ; III, § 1 ; surtout VII*; Int. Em.* § 42; *Eth. I, Append.)* Sans ces adjectifs sans doute, Dieu ne serait pas Dieu, mais ce n'est cependant point par eux qu'il est Dieu, car ils ne font rien connaître de substantiel, tandis que c'est seulement par ce qu'il a de substantiel en lui que Dieu existe. Le « substantif », au contraire, c'est-à-dire la « réalité substantielle » qu'il faut adjoindre à l'adjectif-propriété, voilà ce qui constitue vraiment l'*attribut* spinoziste. Néanmoins, comme les « Propres » sont, malgré tout, une transcription en langage humain des attributs réels, comme ils « *conviennent* » à Dieu, il est intéressant de les examiner de plus près.

1. Tout d'abord, il est une catégorie de « Propres » qui expriment les caractères de l'Essence divine dans sa géné-

ralité, c'est-à-dire conviennent à tous les attributs ensemble. Ce sont par exemple : Eternel, Existant par lui-même, Infini, Cause de tout, Immuable, etc. *(C. Tr. I,* VII, note 1) ; ceux-là ne sont que des « *dénominations extrinsèques* » de Dieu, et n'offrent pas un grand intérêt pour nous.

2. Mais il est un second groupe de Propres qui ne concernent cette fois qu'un seul attribut, et ici il sera intéressant de distinguer ceux qui ont trait aux attributs déjà connus (Pensée et Etendue), de ceux qui ont trait aux attributs intermédiaires que nous cherchons à explorer.

A) Parmi les Propres qui se rapportent à l'Etendue, SPINOZA cite l'*Immensité de Dieu :* Il est partout, remplit tout, etc. (Ibid, note 1).

B) Parmi ceux qui se rapportent à la Pensée : il est Omniscient, Sage, etc.

C) Restent ceux qui correspondent aux Modes intermédiaires. Or, il est aisé de les dégager, quand ce ne serait que par les efforts que fait SPINOZA pour les rattacher à la Pensée. Nous nous servirons, pour cela, du ch. VII, du *Court Traité* (1re partie), et des chapitres successifs que SPINOZA consacre à chacun d'eux dans la seconde partie des *Cogitata. (Cog. Met. II,* ch. VI à XIII).

A l'inverse des Propres de la première Catégorie qui, n'ajoutent rien à la connaissance de Dieu, les Propres de la deuxième catégorie se rapportent plutôt à *ses actions* et à son activité dans le monde. SPINOZA remarque encore une fois qu'ils ne peuvent concerner en réalité que les *modes,* non les attributs eux-mêmes, car « Omniscient, Miséricordieux, Sage, etc. ne peuvent en aucune façon exister ni être conçus sans la Substance dont ils sont les modes ». *(C. Tr. I,* VII, § 7.) C'est pourquoi le chapitre est intitulé « *Des Attributs qui n'appartiennent pas à Dieu* », parce que les Propres en question ne conviennent pas à la Nature naturante, mais à la Nature naturée universelle. Ainsi, il est évident que l'Omniscience, par exemple, s'applique à l'Intellect infini, non à l'Attribut Pensée. Sans doute, SPINOZA s'em-

presse de rattacher également à l'Intellect infini les autres Propres tels que « Miséricordieux, Sage, Souverain Bien, Providence, etc. » Mais il ne faut pas oublier que l'*Idea Dei* enveloppant, avec les idées des corps étendus, l'infinité des idées ou des « âmes » des autres modes inconnus, il doit y avoir nécessairement, parmi les « Propriétés » de l'Intellect infini, des Propriétés correspondant à ces derniers modes. On ne serait donc pas fondé à objecter que SPINOZA rattache expressément les Propres en question au Mode immédiat de la Pensée, parce que la logique de son système l'y oblige. Il est indispensable, au contraire, de chercher à démêler parmi les Idées de l'Intellect infini, par suite parmi les Propriétés correspondantes, celles qui se rapportent strictement à cet Intellect *en tant que Mode émané de l'attribut pensée,* et celles qui se rapportent indirectement à ce même Intellect, *en tant qu'il exprime dans son langage les modes des autres attributs.*

Nous avons été amené à considérer ceux-ci comme les assises intermédiaires de la personnalité et nous les avons érigés pour ainsi dire en une hypostase à double face ; la face tournée vers l'Etendue engendrant les modalités de l'*anima,* la face tournée vers la Pensée engendrant les modalités de l'*animus.*

Or, parmi les « Propriétés » de Dieu que SPINOZA passe en revue dans les *Cogitata,* il en est une qui intéresse manifestement l'*anima :* c'est la *Vie.* Pourtant, rapportée aux deux plans de référence de l'intellectualisme, la vie ne peut forcément apparaître que comme une projection sur chacun d'eux, c'est-à-dire comme une propriété de l'Etendue et comme une propriété de la Pensée. Aussi SPINOZA condamne-t-il sévèrement cette « fiction » aristotélicienne d'une triple « *anima* », végétative, sensitive et intelligente, car elle conduit à cette conclusion que les êtres qui ne sont ni plantes, ni animaux, ni hommes, doivent être privés de toute vie. Or « le mot vie s'étend communément davantage, et il n'est pas douteux qu'il ne faille attribuer la vie même

aux choses corporelles non unies à des esprits, et à des esprits séparés du corps. » *(Cog. Met II,* VI, § 2.)

Sans doute, SPINOZA ajoute ici qu' « il n'y a rien dans la matière sinon des assemblages et des opérations mécaniques » (Ibid. § 1), et c'est pourquoi, si l'on veut attribuer la Vie aux « choses corporelles », il faut en donner une définition purement mécanique, qui la représente comme la conséquence même de l'*inertie de la matière :* « la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être » (Ibid. § 3). *Telle est la seule façon dont la Vie puisse apparaître à l'Entendement.* Mais déjà dans le Scolie de la Pr. 57 du III[e] Livre de l'*Ethique,* SPINOZA examinant la nature des êtres les plus inférieurs (oiseaux, poissons, insectes même) y découvre un épanouissement de vie qui n'est autre que « l'*Idea seu anima* » de chaque individu, l'*Idea* étant visiblement ici l'expression intellectualiste de l'*anima* dans les modes de la Pensée. Enfin, dans un Scolie antérieur *(Eth. III,* 2), il découvre que le « corps, par les seules lois de sa nature, est capable d'une foule de choses qui causent à son âme de l'étonnement ». « Personne ne connaît si exactement la structure du corps qu'il ait pu en expliquer toutes les fonctions, pour ne rien dire ici de ce que l'on observe maintes fois dans les bêtes qui dépassent de beaucoup la sagacité humaine, et de ce que font très souvent les somnambules pendant le sommeil, qu'ils n'oseraient pas pendant la veille... Nul ne sait en outre en quelle condition ou par quels moyens l'âme meut le corps, ni combien de degrés de mouvements elle peut lui imprimer, et avec quelle vitesse elle peut le mouvoir. D'où suit que les hommes, quand ils disent que telle ou telle action du corps vient de l'âme *(oriri a mente),* qui a un empire sur le corps, ne savent pas ce qu'ils disent et ne font rien d'autre qu'avouer, en un langage spécieux, leur ignorance de la vraie cause d'une action qui n'excite pas en eux d'étonnement. »

Mais SPINOZA, à son tour, n'avoue-t-il pas, par cela même que le « clair mécanisme de l'étendue », comme son expres-

sion claire dans la pensée, ne sont que des traductions intellectuelles d'une réalité beaucoup plus profonde, destinée à rester éternellement cachée aux yeux de l'entendement. Les « esprits animaux », en effet, demeurent inaccessibles à ses prises et pourtant ne sont-ils pas, en somme, le moteur obscur de l'étendue, suivant la conception du *Court Traité ?* Car si Spinoza peut dire que *l'étendue est animée dans toutes ses parties, quoiqu'à des degrés divers,* le peut-il autrement qu'en supposant derrière cette étendue, ou plutôt intimement lié à elle et la longeant constamment en quelque sorte, un principe d'animation physique, quelque chose comme le souffle vital de l'*anima,* infiniment voisin de la matérialité ?

Maintenant, au regard de l'intelligence, dans la Nature naturée, la vie semble une « propriété » surajoutée aux choses et distincte d'elle, ce qui est d'ailleurs évident, en raison du parallélisme et de la séparation des modes ; mais, dans la réalité absolue de la Nature naturante, cette propriété se confond avec la puissance même des Attributs divins : « Les choses, dit Spinoza, ont de la vie, tandis que Dieu est la Vie. » *(Cog. Met. II,* vi, § 4.) Et comme cette vie, d'autre part, doit s'épanouir jusqu'aux confins de l'Existence divine, dans l'attribut ultime de l'étendue, il apparaît, en fin de compte, que la puissance génératrice des modes de l'*anima* est infiniment voisine de « l'*Absoluta extensio* », génératrice des divers corps de l'Univers, en sorte que cette Puissance proprement vitale ne serait guère que le dernier reflet de l'Essence divine et l'expression la plus simple de sa fécondité initiale. « Dieu lui aussi persévère dans son être comme les choses, enseignent les *Cogitata,* et cette force de vie n'est autre chose que son Essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la Vie. » (Ibid. § 4.) Mais, tandis que la force immanente à l'Essence divine est la Vie dans toute sa plénitude, la Vie infiniment surabondante de l'Un primitif dans le panthéisme d'émanation, cette Force originaire, après avoir

traversé les diverses formes de l'existence — vie intellectuelle et vie affective — n'est plus, aux degrés inférieurs de l'être, que la vie purement biologique, de plus en plus rapprochée de l'inertie de la matière avec laquelle, à la limite, elle arriverait à se confondre.

Voilà tout ce que nous pouvons induire des « Propres » divins touchant la nature inconnue des attributs et des modes de l'*anima*. Peut-être une source étrangère à l'entendement nous permettra-t-elle de les saisir d'une façon plus immédiate. Mais, avant d'aborder ce problème, continuons à examiner les « Propres » relatifs à l'*animus*, c'est-à-dire à l'important domaine de l'affectivité.

33. Quels sont ces « Propres » ? Nous les avons déjà cités: Sage, Miséricordieux, Souverain Bien, Providence, etc..., d'une façon générale ceux qui désignent, plutôt que des opérations de l'entendement, des actes de la *volonté*. Or, il importe ici surtout de ne pas nous laisser tromper par l'interprétation intellectualiste que SPINOZA nous a nécessairement donnée de la volonté.

« L'effort pour persévérer dans l'être, quand il se rapporte à l'âme seule, est appelé *volonté* ; il est appelé *appétit* quand il se rapporte à la fois à l'âme et au corps... Quant au *désir*, c'est l'appétit avec conscience de lui-même. » *(Eth. III*, 9 Sc.)

La volonté est donc chez l'homme, en ce sens, une fonction de l'âme pensante : la 1re partie de l'*Ethique* nous apprend qu'il en est de même pour Dieu : « La Volonté, de même que l'Entendement est un certain mode du penser. » *(Eth. I*, 32 Dém.) Il en résulte dès lors que toutes les opérations divines ressortissant à la volonté refléteront immédiatement la même nécessité logique que l'Entendement de Dieu confère à ses propres opérations : la Providence ne sera qu'un aspect anthropomorphique d'une Prédestination éternelle. Le possible et le contingent sont des déterminations des choses qui n'ont de sens que pour notre imagina

tion ; en soi il n'existe qu'une seule catégorie d'existence : l'universelle nécessité.

De ce point de vue évidemment, Bien et Mal ne sont que des êtres de raison, sans signification objective au regard de Dieu qui, voyant toutes choses comme également nécessaires, ne saurait leur attribuer aucune valeur. « Ils appellent Dieu le *Souverain Bien,* dit Spinoza ; si cependant ils entendent par là quoi que ce soit d'autre que ce qu'ils ont déjà dit, à savoir que Dieu est immuable et cause de toutes choses, ils se sont égarés dans leur propre concept ou n'ont pu se comprendre eux-mêmes, et cela est venu de leur erreur sur le bien et le mal. Ils croient en effet que l'homme lui-même, et non Dieu, est cause de ses péchés et de son mal, ce qui, d'après ce que nous avons démontré ne peut pas être, sans quoi nous sommes contraints d'affirmer que l'homme est aussi cause de lui-même. » *(C. Tr. I,* vii, § 8.)

En définitive, les Propres relatifs à la volonté sont impuissants à nous faire connaître quoi que ce soit de nouveau sur la Nature divine, puisque la Volonté, en un sens, semble ne faire qu'un avec l'Intelligence de Dieu. Mais peut-on se contenter de cette première approximation ? Ne sommes-nous pas ici au tournant décisif qui décidera de la signification profonde de la doctrine, soit en plongeant toutes choses dans la nécessité universelle, soit en faisant au contraire une certaine place à la liberté du vouloir et au choix ?

Or il suffit d'approfondir les textes spinozistes pour s'apercevoir que le problème n'est pas si simple que l'indique au premier abord la projection du système sur le plan de l'entendement. *En réalité* Spinoza *n'a ni cru, ni voulu laisser croire* que la Volonté de Dieu pouvait se confondre aussi aisément avec son Intelligence. Au contraire, il a répété sans cesse, dans les *Cogitata* notamment, que la question de leurs rapports était la plus obscure qui soit, et la plus inaccessible à la raison humaine.

On ne saurait passer de tels aveux sous silence. En voici quelques-uns :

1° L'Omniprésence de Dieu ne peut être expliquée : pour que maintenant l'ubiquité de Dieu ou sa présence dans chaque chose pût être dûment entendue, *il faudrait pouvoir pénétrer dans la nature intime de la Volonté divine,* celle par où il a créé les choses et procrée continuellement leur existence ; et *comme cela dépasse la compréhension humaine,* il est impossible d'expliquer comment Dieu est partout. *(Cog. Met. II,* III, § 4).

2° La *Volonté* de Dieu, par quoi il se veut aimer lui-même, suit nécessairement de son Entendement infini par quoi il se connaît. Mais comment ces trois choses, l'Essence, l'Entendement par quoi il se connaît, la Volonté par quoi il se veut aimer aimer lui-même se distinguent entre elles, *c'est ce que nous mettons au nombre des connaissances qui nous manquent.* Nous n'ignorons pas le mot de *Personnalite* qu'emploient à l'occasion les philosophes pour expliquer la chose ; mais si nous connaissons le mot, nous en ignorons la signification et nous n'en pouvons former aucun concept clair et distinct *(Cog. Met. II,* VIII, § 1).

3° Nulle chose ne peut déterminer une volonté et inversement nulle volonté ne peut se déterminer sinon par la seule Puissance de Dieu. Comment cependant cela se concilie avec la liberté humaine ou comment Dieu peut faire cela tout en maintenant la liberté humaine, *nous avouons l'ignorer. (Cog. Met II,* XI, § 2.)

De semblables formules seraient évidemment la condamnation même du système s'il était vraiment le panlogisme que l'on pourrait être tenté d'y voir. Que la liberté de la volonté existe réellement, c'est ce que SPINOZA n'hésite pas à déclarer : *la détermination nécessitante vient seulement de ce que la volonté n'est pas un attribut, mais un mode :* or l'action du mode est naturellement déterminée par la puissance de l'attribut correspondant. C'est ce qui résulte expressément de la 32e *Prop. de l'Ethique* (1re partie) : ce qui

fait que « la volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire » (Pr. 32), c'est, dit Spinoza *(Dém. de la Pr. 32),* que « si une volonté est supposée infinie, (ainsi la Volonté divine), elle doit aussi être déterminée à exister et à produire quelque effet par Dieu, non en tant qu'il est une Substance absolument infinie, mais en tant qu'il a un attribut qui exprime l'essence absolue et éternelle de la pensée ». Et c'est en ce sens strict qu'il faut dire (Cor. 1) : que Dieu ne produit pas ses effets par la liberté de sa Volonté.

Le corollaire suivant précise d'ailleurs l'explication : « La Volonté et l'Entendement soutiennent avec la Nature de Dieu la même relation que le « Mouvement et le Repos. » *Ce sont donc des « Modes infinis et immédiats », au même titre que le « Motus et quies ».* Par suite, la façon dont ils sont déterminés par l'attribut-Pensée est analogue à la façon dont l'*Absoluta Extensio* détermine à agir, par sa puissance, le *Motus et quies* ainsi que les modes qui en dérivent. Maintenant, songeons que la Volonté « *n'est pas* » l'Entendement lui-même, mais qu'elle « *suit* » de l'Entendement, et que Spinoza a mis justement au nombre des connaissances qui nous manquent « la manière dont la Volonté par quoi Dieu se veut aimer lui-même *suit* de l'Entendement par quoi il se connaît, en même temps qu'elle se *distingue de lui.* » *(Cog. Met II,* VIII, § 1.) Songeons aussi qu'il y a dans l'Entendement Infini des « âmes », des « *mentes* » qui sont les « idées » des *modes inconnus.* Comment ne pas soupçonner alors que ce Mode immédiat de la Volonté, qui se trouve dans l'Intellect infini, sans qu'on puisse dire quelle relation exacte il soutient avec lui, que *cette « Volonté, mode de la Pensée », ne réside dans la Pensée que comme représentant attitré d'un mode inconnu tout différent de l'Entendement ?* On s'expliquerait alors que Spinoza n'ait pu clairement définir leurs rapports.

Or, dans le texte cité des *Cogitata,* c'est à la notion de « *Personnalité* » qu'il renvoie, comme à la conception mal-

heureusement inaccessible qui permettrait seule de résoudre la difficulté, alors qu'elle doit se borner à la faire évanouir, et cela parce qu'elle est d'un domaine radicalement irréductible à la raison. Tout ce que la raison nous autorise à inférer c'est que, s'il existe quelque part une *volonté divine dictant librement ses décrets,* cette Volonté n'est pas un attribut, par conséquent n'appartient pas à la Nature naturante ; elle est simplement le « Mode immédiat d'un attribut » et doit dès lors être placée au même rang que l'Intellect infini ou le *Motus et quies,* dans ce que SPINOZA appelle la « Nature naturée universelle ». Elle appartient donc à cette première production des attributs de Dieu qui constitue sa Personnalité.

Mais cette Volonté, d'autre part, au lieu d'engendrer des idées, engendre des volontés, c'est-à-dire des actes qui concernent non pas à proprement parler la vérité ou l'erreur, mais des notions nouvelles comme le bien et le mal : la Volonté, dirons-nous alors, conformément à la définition citée de l'*Ethique (Eth. III,* 9 Sc.), traduit dans la Pensée ce qui, rapporté « à l'âme et au corps à la fois », constitue l'appétit et le désir.

Or nous avons groupé sous une hypostase intermédiaire ces modes de l'*affectus* qui ont trait au « *mens et corpus simul* », et nous les avons désignés sous le nom d' « *animus* ». Il en résulte alors cette conséquence importante que ce que l'entendement saisit et comprend sous le terme de volonté n'est que le reflet ou l'idée représentative d'un mode hétérogène à la Pensée, et comprenant tout le domaine de l'affectivité et des tendances morales. Par suite, la « Volonté divine » prise en soi, c'est-à-dire en tant qu'objet de cette « Idée », doit avoir nécessairement une *réalité en dehors de l'attribut Pensée.* Elle doit constituer, suivant l'explication de SPINOZA, « un *Mode immédiat, infini et éternel* » ; et ce mode qui ne peut qu'émaner d'un de ces Attributs intermédiaires inconnus, doit définir la *Personnalité morale de Dieu* et son rôle comme Souverain Bien »

« Providence » et « Miséricorde », tous les « Propres » en un mot relatifs à la Volonté.

La question étant ainsi posée, on comprend que l'Entendement soit impuissant à résoudre les problèmes qu'elle soulève. SPINOZA les examine en passant : « Si l'on demande pourquoi Dieu avertit les hommes, il faut répondre qu'il a ainsi décrété de toute éternité d'avertir les hommes à tel moment, afin que soient convertis ceux qu'il a voulu qui soient sauvés. Si l'on demande encore : Dieu ne pouvait-il pas les sauver sans avertissement ? nous répondrons : il l'aurait pu. Pourquoi donc ne les sauve-t-il pas ? insistera-t-on peut-être alors ?... On demandera de nouveau : pourquoi les impies sont-ils punis ? car ils agissent par leur nature et selon le décret divin ». *(Cog. Met. II,* VIII, § 4). Sur tous ces points, la pensée de SPINOZA est bien nette : la coexistence de la liberté humaine avec la Prédestination divine « passe notre compréhension », parce que ce sont deux domaines hétérogènes ; mais ce n'est pas une raison pour sacrifier en quoi que ce soit l'un des domaines à l'autre, car chacun d'eux enferme la vérité, à condition de le prendre à son propre point de vue.

Le passage des *Cogitata* mérite d'être cité en entier : « Pour ce qui touche la liberté de la volonté humaine que nous avons dit être libre, elle se conserve aussi par le concours de Dieu, et aucun homme ne veut ou ne fait quoi que ce soit, sinon ce que Dieu a décrété de toute éternité qu'il voudrait et ferait. Comment cela est possible tout en maintenant la liberté humaine, cela passe notre compréhension ; et il ne faut pas rejeter ce que nous percevons clairement à cause de ce que nous ignorons ; nous connaissons en effet clairement, si nous sommes attentifs à notre nature, que nous sommes libres dans nos actions et que nous délibérons sur beaucoup pour cette seule raison que nous le voulons ; si nous sommes attentifs aussi à la Nature de Dieu, nous percevons clairement et distinctement que tout dépend de lui et que rien n'existe sinon ce dont l'existence a été décré-

tée de toute éternité par Dieu. Comment maintenant l'existence de la Volonté humaine est créée par Dieu à chaque instant, de telle sorte qu'elle demeure libre, nous l'ignorons ; il y a en effet beaucoup de choses qui passent notre compréhension et que nous savons cependant qui sont faites par Dieu, comme par exemple cette division réelle de la matière en particules indéfinies en nombre, démontrée par nous avec assez d'évidence, bien que nous ignorions comment cette division a lieu. On notera que nous supposons connu ici que ces deux notions de *possible* et de *contingent* signifient seulement un défaut de notre connaissance au sujet de l'existence d'une chose. » (*Cog. Met. II*, IV fin).

En d'autres termes, l'Entendement de Dieu d'une part, sa Volonté de l'autre semblent dérouler leur fonctions respectives suivant deux séries parallèles, dont chacune est explicable dans son domaine, sans que l'on puisse expliquer, en revanche, le rapport qui les unit. N'est-ce pas là justement le parallélisme des modes spinozistes ? la pensée déroule ses modes de son côté, l'étendue les déroule du sien, sans qu'à aucun moment les deux séries interfèrent ; le lien qui les unit est supérieur à chacune d'elles et réside dans la Substance. De la même façon, les modes de la volonté, ou pour mieux dire de « l'*animus* » se déroulent eux aussi dans un plan parallèle aux deux précédents, et sont clairement explicables dans ce plan.

Entre ces trois plans, de la *mens*, de l'*animus*, du *corpus*, l'esprit humain ne saisit pas de rapports distincts de dérivation ; c'est que la dérivation n'a lieu que derrière les modes, dans les attributs correspondants qui découlent de l'Essence divine suivant une hiérarchie continue. Et comme dans l'émanation des attributs à partir de l'Essence divine, la Pensée, ou si l'on veut l'*Absoluta Cogitatio*, est antérieure à « l'*Absoluta Voluntas* », SPINOZA a raison de dire que « la Volonté, par quoi Dieu se veut aimer lui-même, « *suit* » de son Entendement par quoi il se connaît ». Mais s'il ajoute aussitôt que le processus de dérivation demeure incom-

préhensible, c'est qu'en réalité la volonté en question, comme d'ailleurs l'entendement, ne sont que des modes immédiats, tandis que la procession ne concerne que les attributs correspondants.

Spinoza dit : « la Volonté par quoi Dieu se veut aimer lui-même ». N'est-ce pas caractériser, par là, la nature de ce Mode infini ? *La Volonté divine est une Volonté d'amour;* elle définit la Personnalité affective et morale de Dieu. Dieu prend ainsi conscience de lui-même à des points de vue successifs :d'abord, en se connaissant *(se ipsum intelligit)*, c'est sa Personnalité intellectuelle ; ensuite en s'aimant *(se ipsum amat)*, c'est sa Personnalité affective ; enfin en s'épanouissant dans l'étendue *(se ipsum extendit)*, c'est son Individualité !

Or ces trois aspects de la Personnalité divine marquent des degrés croissants de matérialité. Le premier stade, la conscience intellectuelle, c'est-à-dire le Mode immédiat de l'Intellect infini, est une réalité purement spirituelle, sans autre rapport avec l'étendue qu'une idée représentative. Le second degré, au contraire, le *Mode immédiat de l'Amour infini,* implique avec l'étendue des attaches plus directes. Par l'intermédiaire de l'*anima* qui le relie à elle, il revêt nécessairement une apparence plus matérielle, car les *affectus* sont les traductions directes des modifications corporelles ; ils sont le reflet de l'individualité. Aussi, tandis que l'Intellect infini n'impliquait que des idées pures, la Volonté de Dieu est déjà un Etre plus personnel et plus vivant ; un degré de plus, et ce sera un Etre étendu.

Voilà certainement la raison profonde du caractère mystérieux que ce Mode immédiat de la Volonté divine revêt pour l'entendement : étant en quelque sorte une personne vivante, sa nature ne saurait être complètement épuisée par des idées, car leur spiritualité trop grande ne permettrait pas de l'atteindre. C'est ce que Spinoza exprime en disant que l'Entendement de Dieu concerne les *essences* des êtres, tandis que sa volonté concerne leurs *existences.* Or, tandis

que l'essence est éternelle comme la pensée dont elle participe, l'existence se déroule dans le temps ; elle est un Individu vivant déterminé, ou, pour employer le terme spinoziste, une *créature*.

On trouve encore à ce sujet, dans les *Cogitata*, un texte significatif : s'il est permis, explique SPINOZA, de faire de la volonté une fonction de l'intelligence, il faudra faire cette distinction que l'Intellect Infini connaît les essences, tandis que la « *volonté* » ou le *Décret de Dieu* » est « *la connaissance ayant trait aux choses créées*. Mais il faut tout de suite ajouter cette restriction que « *la connaissance ayant trait aux choses créées qui est en Dieu ne peut pas être proprement rapportée à la science de Dieu ; car, si Dieu l'avait voulu, les choses créées auraient eu une autre essence, ce qui n'a pas lieu dans la connaissance que Dieu a de lui-même.* » *(Cog. Met. II,* VII § 7).

Enfin, affirmant une fois de plus l'analogie des deux Modes immédiats parallèles : « *Idea Dei* » et « *Voluntas Dei* », en même temps que la distinction de ces deux Modes, SPINOZA démontre que chacun d'eux, malgré sa différenciation postérieure en une multitude soit d'idées soit de volitions particulières, constitue cependant, en tant que Mode infini, une réalité indivisible et un Etre unique : « En définitive, si nous avons égard à l'analogie de la Nature entière, nous pouvons la considérer comme un seul Etre, et par conséquent *une aussi devra être l'Idée ou un le Décret de Dieu* ». (Ibid. § 7 fin).

Nous sommes donc parvenus à déterminer la nature exacte des modes de la volonté : Par opposition au domaine des essences qui est celui de l'Intellect, il constitue le domaine des *créatures* vivantes qui se meuvent dans la *durée*. En sorte que, dans les plans intermédiaires de l'*animus* et de l'*anima*, le rapport des Modes infinis aux modes finis, n'est plus ce qu'il était dans le plan extrême de la *mens*. Il ne s'agit plus, désormais, d'une génération toute spirituelle des idées par l'Intellect infini, mais d'une relation plus

sensible et plus vivante entre les créatures et le Créateur. Aussi, tandis que les rapports des idées entre elles, au sein de l'Intellect divin, ne pouvaient être conçus que sur le modèle d'un accord logique ou mathématique, les rapports de Créateur à créature peuvent impliquer une notion nouvelle, la *finalité*.

Or nous pourrions répéter à son sujet ce que nous avons déjà dit à propos de la volonté libre : la finalité n'est pas plus opposée à la causalité logique que la liberté du Vouloir divin à la nécessité de la Prédestination. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette question curieuse de la finalité, et nous verrons qu'elle constitue justement l'un des aspects de cette *double causalité divine*, dont la nature paradoxale a si vivement préoccupé les interprètes du spinozisme. Mais, auparavant, et pour la mieux mettre en lumière, il importe d'explorer plus avant ce domaine mystérieux de la Volonté finaliste de Dieu et de son libre Décret.

Ce domaine, avons-nous dit, dépasse la compréhension de l'entendement ; mais la dépasse-t-il par sa trop grande complexité, ou bien par l'hétérogénéité de sa nature ? N'en serait-il pas de lui tout simplement comme il en est des opérations de la vie en général ? Elles apparaissent à l'intelligence comme extrêmement complexes, et cependant, pour le vivant qui les produit, elles sont la simplicité même. Il n'est pas plus difficile au sang de créer ses globules qu'à l'esprit de faire une addition ; mais l'intelligence la plus perspicace reste muette devant le moindre phénomène de création organique. — Qu'est-ce à dire, sinon que la complexité peut fort bien n'être pas dans les choses, mais dans la traduction que l'intelligence est amenée à en donner ? *On comprendrait alors que les rapports de Créateur à créatures, si difficiles à interpréter dans le plan intellectualiste, retrouvent une merveilleuse simplicité dès qu'on pénètre dans leur propre plan, pour les atteindre dans leur réalité originale.*

Toute la question est donc celle-ci : « Existe-t-il dans le

spinozisme un moyen de quitter radicalement le plan de l'intellect, pour pénétrer dans ce plan mystérieux de la volonté ? Si ce moyen existe, les innombrables problèmes que la traduction rationaliste laissait jusqu'ici sans solution, vont s'éclairer, à coup sûr, d'une lumière imprévue.

34. Disons-le tout de suite, une telle possibilité d'investigation existe, et SPINOZA lui-même s'est plu à nous l'indiquer : A la suite du texte des *Cogitata* où il énumère quelques-unes des difficultés que soulève l'accord de la liberté du Décret divin et de la Prédestination, il ajoute : *(Cog. Met. II*, VIII § 5). « Nous cherchons ici seulement celles que nous pouvons atteindre par la *Raison naturelle* ». Or, parallèlement à ce dernier moyen de connaissance, il en est un second qui revêt, aux yeux d'un philosophe juif notamment une importance particulière : l'*Ecriture*. Et c'est à l'Ecriture que SPINOZA renvoie tout naturellement pour compléter l'explication des divers problèmes, car elle constitue, dans son domaine, une source d'information tout aussi légitime que l'entendement dans le sien : « Il nous suffit de déterminer ces questions avec évidence pour savoir que l'Ecriture Sainte doit enseigner les mêmes ; car la vérité ne contredit pas à la vérité, et l'Ecriture ne peut enseigner des niaiseries comme celles que l'on imagine communément. Car si nous trouvions en elle quelque chose qui fût contraire à la Lumière naturelle, nous pourrions la réfuter avec la même liberté que l'Alcoran et le Talmud. Mais loin de nous la pensée qu'il se puisse trouver dans les Livres Saints quelque chose qui répugne à la Lumière de la Nature. » (Ibid. VIII fin.)

Or, que SPINOZA éprouvât lui-même le besoin d'expliciter enfin sa pensée intime, tandis qu'il s'ingéniait à la traduire dans l'*Ethique* en symboles géométriques, c'est ce que nous apprend une lettre à OLDENBURG de septembre 1665. « Je m'occupe à présent à composer un Traité où j'exposerai ma manière de voir sur l'Ecriture » ...et parmi les motifs qui

lui ont fait entreprendre ce travail, il cite « l'opinion qu'a de lui le vulgaire : on ne cesse de l'accuser d'athéisme, aussi est-il obligé de redresser autant qu'il le pourra *l'erreur faite à son sujet* ». *(Ep. 30,* V.-L., t. II, p. 305).

C'est pourquoi, laissant pour quelque temps l'*Ethique* inachevée, SPINOZA jugea utile d'interrompre la chaîne de ses déductions abstraites pour mettre enfin, sous ce voile mathématique, la vie réelle qui n'avait jamais cessé d'animer le système. Au Dieu impersonnel du Ier Livre de l'*Ethique*, il importait de juxtaposer le Dieu de l'Ecriture, doué d'une Personnalité si riche et si vivante, ou plutôt de montrer que ces deux conceptions différentes de la Divinité cachaient la même réalité fondamentale, que le Dieu du *Court Traité* et de l'*Ethique*, accessible au seul Entendement, par ses attributs et ses modes rien qu'intelligibles, était Celui-là même qui s'était révélé à Moïse dans les éclairs du Sinaï, ou qui s'était manifesté aux Prophètes par l'intermédiaire de ses Anges.

On ne saurait douter, en effet, de la sincérité des intentions de SPINOZA : c'est apprécier mal sa farouche indépendance que de lui prêter quelque but intéressé, celui par exemple de flatter certains amis ou d'éviter les mesquines tracasseries de ses adversaires. Ce qu'il exprime au contraire dans le *Théologico politique*, ce sont ses croyances intimes et profondes, non une vérité à l'usage des fidèles. Quand GUILLAUME DE BLYENBERGH lui reproche de ne pas avoir « démontré la Révélation », SPINOZA répond que l'objection est tout simplement absurde ; autant demander à une science quelconque de démontrer ses principes premiers : « quant au 5e Argument que vous élevez contre moi savoir : que les Prophètes ont dû manifester la Parole de Dieu de telle façon déterminée, la vérité ne pouvant être en contradiction avec la vérité, cela revient, pour quiconque entend la méthode de démonstration, à me demander que je démontre que l'Ecriture est la vraie Parole de Dieu révélée, *comme elle l'est en effet*. Or je ne puis donner de cette

vérité une démonstration mathématique sans le secours d'une Révélation divine ; c'est pourquoi je me suis exprimé de cette sorte : je crois, mais je ne sais pas mathématiquement tout ce que Dieu a révélé aux Prophètes, etc.; en effet *je crois fermement,* mais sans le savoir d'une façon mathématique *(firmiter credo, non vero mathematice scio),* que les Prophètes ont été les conseillers intimes de Dieu et ses fidèles ambassadeurs. Il n'y a donc dans ce que j'ai affirmé aucune contradiction, tandis qu'il ne s'en rencontre pas médiocrement dans le sentiment contraire ». *(Ep. 21,* V.-L., t. II, p. 281).

Spinoza est donc sincèrement convaincu de l'inspiration divine de l'Ecriture ; seulement il tient sur ce point à définir d'une façon nette sa position. Il trouvait en présence de lui, en effet, deux tendances opposées. D'une part le pur intellectualisme, que venait de fonder Descartes, séparait radicalement la Religion de la Philosophie. La Raison devait s'interdire à jamais toute discussion touchant les dogmes de la Foi et de la Révélation, et Descartes, jusqu'au bout, était resté si respectueux de ce principe, posé dès le *Discours de la Méthode,* qu'il aima mieux renoncer à la publication de son *Traité du Monde* que de susciter les plus légères polémiques sur la conciliation possible des deux domaines.

Mais, en face de ce rationalisme indépendant, la tradition juive représentait le courant opposé. L'Ecriture avait toujours symbolisé au regard de l'âme juive, la vérité fondamentale qui avait nourri l'esprit du peuple depuis sa plus lointaine origine, en même temps qu'elle conduisait la nation à ses destinées. Aussi la tradition hébraïque ne concevait-elle pas de séparation possible entre la philosophie rationnelle et la révélation divine des Prophètes.

Il est vrai qu'au sein de cette dernière école, une scission s'était encore produite : les uns, poussant à l'extrême le respect des Textes Sacrés, admettaient que les enseignements et les affirmations de l'Ecriture devaient être tenus

pour absolument vrais sur la seule autorité de la Bible ; et cette doctrine, que SPINOZA attribue à un certain JEHUDA ALPAKHAR (médecin célèbre du XIIIe siècle), « soutenait que la Raison doit s'incliner devant l'Ecriture et lui être entièrement soumise. » (*Th. Pol.*, ch. XV, tr. App., p. 281.)

Mais la plupart des docteurs Pharisiens s'étaient rangés à l'avis de MAÏMONIDE, pour qui l'Ecriture devait au contraire s'incliner devant la Raison. Conciliant MOÏSE et ARISTOTE, dans une synthèse étroite de l'intellectualisme et de la Foi, MAÏMONIDE pensait que l'Ecriture ne saurait rien enseigner qui contredise la Raison ; aussi, comme tout passage de la Bible a plusieurs sens quelquefois contraires, il faut toujours choisir celui qui est d'accord avec les enseignements rationnels ; on ne doit pas même hésiter en certains cas à presser et à violenter le texte sacré pour le mettre en conformité avec ces enseignements.

Or, en face de ces trois interprétations, SPINOZA n'adoptera aucune d'elles. Sans doute, la tradition juive est trop enracinée en lui pour qu'il puisse s'empêcher de prendre en considération l'Ecriture et la laisser en dehors de son système, comme le voulait DESCARTES ; mais, d'autre part, il retiendra du cartésianisme cette idée que les deux domaines doivent rester nettement séparés, parce que la Raison et la Foi sont deux facultés distinctes. Seulement, tandis que DESCARTES, rejetant par avance toute allusion aux choses de la Foi, n'avait pas à envisager le problème de leurs rapports, SPINOZA se voyait dans l'obligation de justifier tout d'abord le fondement même et la légitimité de sa distinction.

35. Sa solution consista à rattacher la philosophie et la Révélation non pas comme chez MAÏMONIDE à la seule action de l'entendement, mais à deux fonctions bien distinctes de l'âme humaine : l'*entendement* d'une part, l'*imagination* de l'autre. Tandis que les Prophètes, aux yeux de MAÏMONIDE, sont des hommes doués d'une acuité d'esprit et d'une

intelligence supérieure au reste des mortels, ils sont plutôt caractérisés pour SPINOZA par une imagination plus vive ; mais cette imagination, le plus souvent, s'exerce au détriment de l'entendement : les textes prophétiques, en effet, s'enveloppent de paraboles et d'énigmes qui les rendent parfois incompréhensibles, en sorte que le seul témoignage de l'Ecriture suffit à réfuter la thèse de MAÏMONIDE.

Mais alors, si la Prophétie n'est pas affaire d'entendement, comment sera-t-on assuré de sa véracité ? Il faut, dit SPINOZA, qu'au témoignage incertain de l'imagination vienne s'ajouter une donnée nouvelle susceptible de conférer au Prophète le caractère d'un homme vraiment supérieur : cette qualité supérieure réside dans les dispositions du cœur : « leur cœur n'avait d'inclination que pour le Juste et le Bon. » *(Th. pol.* ch. II, tr. App. II, p. 45.) C'est là ce qui fera désormais la divinité de l'Ecriture : « elle doit se conclure de cela seul qu'elle enseigne la vertu véritable. » (Ch. VII ibid, p. 152.) En d'autres termes, elle est l'objet non plus d'une *certitude mathématique,* mais d'une *certitude morale* (ch. II, ibid 43) ; et cette dernière, bien que ne dépendant pas absolument de l'intelligence, n'en possède pas moins une grande force, « car Dieu ne déçoit jamais les pieux et les Elus, mais se sert d'eux comme instruments de sa piété et des impies comme exécuteurs et moyens de sa colère. »

Or l'admission d'une telle espèce de certitude ne serait-elle pas un scandale, si le rationalisme de l'*Ethique* était le dernier mot du système et son unique point de vue ? Mais la certitude morale de la Piété prouve surabondamment que le Dieu infini du panthéisme spinoziste ne se manifeste pas seulement par ses attributs logiques, Pensée ou Etendue, mais par des attributs accessibles au cœur, à défaut de l'intelligence. Comme le philosophe en effet qui, par ses idées claires et distinctes, participe à l'Entendement divin, le Prophète, « par son âme juste et bonne », touche le Cœur divin et en reçoit lui aussi la vérité à sa manière : suivant le

mot de SPINOZA, « le Prophète est inspiré de l'Esprit de Dieu. »

Il est intéressant d'examiner ici ce passage du *Théologico-Politique* où le philosophe montre que « l'Esprit de Dieu » qui inspire les Prophètes est celui-là même qui inspire les enseignements des savants : pour que l'unité s'établisse, en effet, entre toutes les parties de la doctrine, il importe de se demander si l'Essence divine est susceptible de ces diverses modalités : or le problème est nettement posé par SPINOZA dès le début de son grand ouvrage théologique : « Il faut chercher avant tout, dit-il, ce que l'Ecriture Sainte entend par l'*Esprit de Dieu* descendu dans les Prophètes et, pour faire cette recherche, étudier d'abord ce que signifie le mot hébreu *ruagh* que le vulgaire traduit par Esprit ». *(Th. pol.* ch. I, tr. App. II, p. 29.)

La réponse de SPINOZA peut se résumer ainsi : ce que l'Ecriture appelle « *Esprit de Dieu* » *(Spiritus Dei)* et qui n'est autre chose que ce que le *Court Traité* et l'*Ethique* appelaient *Essence de Dieu*, se manifeste sous trois sortes de modalités :

1° Au point de vue purement *physique* de souffle, d'haleine, de respiration, comme dans le *Psaume 135* et dans *Samuel* (I, 30).

2° Au point de vue *affectif et moral*, de courage, de force, de vertu ; ainsi, dans les *Proverbes* (I. 23), *Ezéchiel* (I. 12), etc. Dans ce cas, « il s'emploie pour signifier la volonté, c'est-à-dire le Décret, l'appétit et le mouvement de l'Ame » *(appetitum et impetum animi)*. En outre, ajoute SPINOZA, ce mot *ruagh*, en tant qu'il signifie âme *(quatenus animum significat)*, sert à exprimer toutes les passions de l'âme et même les dons ; par exemple, une âme sage, prudente, courageuse, etc.. ».

3° Au point de vue *intellectuel* de pensée *(Ecclésiaste* III 19, etc.).

On reconnaît dans cette hiérarchie, la gamme des émanations successives de l'Essence divine, et SPINOZA emploie

cette fois pour les désigner les termes que nous leur avions déjà respectivement assignés : *mens, animus, anima.* Il est curieux de noter la façon même dont l'Auteur assimile tantôt à l'*animus,* tantôt à *l'anima,* cette âme que, dans l'*Ethique,* il désignait d'une façon générale sous le nom de *mens.* Ici, au contraire, il précise : « *mens sive animus,* ou « *mens sive animà* », suivant qu'il s'agit des dispositions affectives ou de la seule Vie physique de Dieu, de son « Souffle vital ». Ainsi le Psalmiste dit « Les Cieux ont été créés par l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire par le Souffle de sa bouche ». Et Zacharie : « non par mon armée ni par ma violence, mais par mon Esprit seulement, c'est-à-dire par ma seule miséricorde ». Mais, que cet « *Animus* » divin ne soit qu'une autre expression de sa « *Mens* », c'est ce que SPINOZA s'attache à établir : « Quant au passage d'Isaïe (ch. 48, v. 16) : et maintenant m'a envoyé le Seigneur Dieu et son Esprit, on peut entendre ou bien le Cœur et la Miséricorde de Dieu *(Dei animum et misericordiam)* ou encore son âme révélée dans la Loi *(ejus Mentem in Lege revelatam)* (Ibid. p. 36).

Par là s'éclaircit le sens des paroles de l'Ecriture : Le Prophète a en lui l'Esprit de Dieu, l'Esprit Saint ; sans doute — et ce sera la thèse capitale du *Théologico Politique,* — elles signifient surtout « que les Prophètes avaient une vertu singulière et au-dessus du commun, et qu'ils pratiquaient la piété avec une constance extraordinaire ». Mais il ne faudra jamais oublier non plus que cet « *Animus* » de Dieu n'est qu'une expression de son Essence éternelle, au même titre que son Intelligence. En même temps que les Prophètes communiaient avec les sentiments divins, « ils percevaient, dit SPINOZA, la manière de penser ou de juger de Dieu : nous avons montré, en effet, que Esprit, en hébreu, signifie également âme et jugement de l'âme *(tam mentem quam mentis sententiam)* et que, pour ce motif, la Loi elle-même qui exprimait une pensée de Dieu, s'appelait Esprit et Pensée de Dieu *(Spiritum sive Mentem Dei)* ; au

même titre l'imagination des Prophètes, en tant que les Décrets de Dieu étaient révélés par elle, pouvait être appelée aussi l'Esprit et la Pensée de Dieu, et l'on pouvait dire que les Prophètes avaient la Pensée de Dieu ». *(Th. pol.* ch. I, V.-L., t. I, p. 369 ; tr. App II, p. 37).

36. Voilà donc, semble-t-il, l'imagination des Prophètes rattachée à l'Esprit de Dieu et par là à son Essence et à ses Attributs. Certitude mathématique et certitude morale sont donc toutes deux fondées sur la même réalité, sur le même Dieu infini qui se manifeste tantôt par son Entendement, tantôt par sa volonté. Mais une telle attitude ne rappelle-t-elle pas alors d'une façon singulière la position prise par KANT vis-à-vis de la morale ? L'Ecriture, aux yeux d'un SPINOZA, se revêt de cette indépendance qui doit constituer pour KANT le caractère de la morale. Pas plus qu'il ne faut déduire la morale d'une métaphysique rationaliste, il ne faut, suivant SPINOZA, déduire de la Raison le sens de l'Ecriture.

Les deux processus de pensée sont parallèles : L'*Ethique* est au *Théologico-politique,* ce que la *Critique de la Raison pure* est à la *Grundlegung,* et quant à la *Critique de la Raison pratique,* il faut en chercher peut-être l'équivalent dans ces derniers théorèmes de l'*Ethique* que SPINOZA écrivit du reste après le *Traité,* et où, comme KANT, il esquissait une conciliation des deux domaines. La froide raison se réchauffait enfin à la lumière de la Foi, et la connaissance se gonflait d'amour, comme dans « la Raison pratique » les catégories abstraites de l'entendement trouvaient, à leur tour, un contenu réel dans les affirmations concrètes de la volonté morale. — Et quand SPINOZA insistait sur l'impossibilité de connaître d'autres attributs de Dieu que la Pensée et l'Etendue, peut-être n'était-ce après tout que pour fonder plus solidement les vérités de l'Ecriture, tout comme KANT, lorsqu'il démontrait que le monde n'était connaissable qu'à travers les catégories de l'entendement, n'avait

d'autre but que de justifier la morale en lui réservant un domaine radicalement distinct. Mais la « Raison pratique », en fin de compte, appelait, pour la légitimer, un certain nombre de postulats : de même, « l'Ecriture » ne doit-elle pas postuler à son tour certains principes qui en garantissent la valeur réelle en la fondant sur la nature de la Substance Infinie elle-même ? ces sortes de *postulats de la Foi* ne sont-ils pas justement ces *Attributs inconnus* que l'*Ethique* avait laissés indéterminés et qui puisent maintenant un contenu et une signification morale dans les Révélations de l'Ecriture ?

Peut-être convient-il cependant de faire une restriction: Tandis que Kant aboutissait, en dernière analyse, à suspendre la métaphysique à la morale, puisque c'est dans la Raison pratique que la Raison pure trouvait son explication ultime, le point de vue de SPINOZA paraît inverse en un sens, car la dignité de la Foi est inférieure à celle de l'Entendement : les attributs inconnus qui la fondent ne sont que des attributs intermédiaires, subordonnés, dans la hiérarchie, à l'attribut de la Pensée. Mais il ne faut pas moins retenir du parallélisme des deux solutions, l'idée fondamentale d'une séparation des deux domaines, séparation destinée à les justifier tous deux de leurs points de vue respectifs.

Du point de vue de la Volonté, c'est-à-dire de l'*animus*, les rapports de Dieu aux êtres créés apparaissent comme des ordres, des « impératifs catégoriques », ou suivant le terme spinoziste, des « Décrets » qui exigent de la part des réatures une *obéissance* sans conditions. Du point de vue supérieur de l'entendement, au contraire, c'est-à-dire en tant qu'ils se rattachent à l'attribut Pensée, ces mêmes Décrets absolus apparaissent comme des conséquences logiques de principes clairement intelligibles ; dès lors, au lieu d'exiger une obéissance passive, ils entraînent le consentement libre de la raison, un peu comme les impératifs catégoriques semblaient eux aussi émaner d'une volonté

autonome, dès qu'on les considérait du point de vue supérieur de la « Sainteté », au lieu de les envisager dans leurs rapports avec les esprits finis et limités des créatures humaines phénoménales. « Nous tenons pour solidement établi, dit Spinoza, que ni la Théologie ne doit être la servante de la Raison, ni la Raison celle de la Théologie, mais que l'une et l'autre ont leur royaume propre : la Raison, comme nous l'avons dit, celui de la vérité et de la sagesse, la Théologie, celui de la piété et de l'obéissance. La puissance de la Raison en effet, ne s'étend pas, nous l'avons montré, tellement loin qu'elle puisse établir la possibilité pour les hommes de parvenir à la béatitude par l'obéissance seule sans la connaissance des choses. La Théologie d'autre part ne prétend rien que cela, ne commande rien que l'obéissance, ne veut ni ne peut rien contre la Raison. Elle détermine en effet les dogmes de la Foi, dans la mesure où il suffit pour l'obéissance ; par contre le soin de déterminer comment les dogmes doivent être entendus de façon précise eu égard à la vérité, elle le laisse à la Raison qui est vraiment la lumière de la Pensée, sans laquelle elle ne voit rien que rêves et fictions. » *(Th. pol.*, ch. xv, tr. App. II, p. 287.)

Voilà la première partie de la démonstration spinoziste : *indépendance* rigoureuse des deux domaines. Ensuite vient le deuxième point : *accord* de ces domaines : « Comprise ainsi, en effet, la Théologie, si l'on considère ses préceptes, les enseignements qu'elle donne pour la vie, se trouvera entièrement d'accord avec la Raison, et si l'on a égard à son objet et à sa fin, on ne découvrira rien en elle qui contredise à la Raison : par conséquent elle est universelle et commune à tous. » (Ibid. p. 288.) Seulement cet accord, la Raison ne peut pas le démontrer, et c'est justement cette impossibilité qui fait la force et la valeur absolue de la Foi : « Nous ne pouvons démontrer par la Raison la vérité ou la fausseté du principe fondamental de la Théologie, qui est que les hommes sont sauvés même par l'obéissance seule... Car si nous prétendions que ce fonde-

ment peut se démontrer par la Raison, alors la Théologie deviendrait une partie de la philosophie, et il n'y aurait plus à l'en séparer. Je réponds que j'admets absolument que ce dogme fondamental de la Théologie ne peut être découvert par la Lumière naturelle... et que par suite la Révélation a été nécessaire au plus haut point. » (Ibid., p. 289.)

Or, de cette Révélation et de sa légitimité, nous devons avoir une certitude morale, fondée sur l'autorité même des Prophètes. C'est se tromper totalement que de vouloir établir l'autorité de l'Ecriture par des démonstrations mathématiques. L'autorité de la Bible, en effet, dépend de l'autorité des Prophètes ; elle ne peut donc être démontrée par des arguments plus forts que ceux dont les Prophètes avaient l'habitude d'user pour établir leur propre autorité, c'est-à-dire la valeur morale de leur vie et la sainteté de leurs enseignements. Cela suffit pour nous persuader qu'ils n'ont point trompé les hommes en leur assurant le bonheur par l'obéissance et la foi, et qu'ils n'ont point dit cela à la légère, ni déliré tandis qu'ils prophétisaient : « Nous nous confirmons encore plus dans cette croyance en considérant qu'ils n'ont donné aucun enseignement moral qui ne s'accorde pleinement avec la Raison, car ce n'est pas une chose de peu de poids que le parfait accord de la Parole de Dieu, telle qu'elle est dans les Prophètes, avec la Parole vivante de Dieu, telle qu'elle est en nous. » (Ibid. p. 291.)

Telle est la seconde partie de la démonstration spinoziste: le parfait accord de la Raison et de la Foi fondé sur leur indépendance même. Comme il y a deux sortes de certitudes, il y a deux voies qui conduisent également au Salut ; la loi morale, que le Dieu législateur des Prophètes prescrit sous forme de commandements, est l'équivalent de la Loi naturelle que le même Dieu, considéré cette fois comme Entendement, inscrit dans nos âmes sous forme de vérités éternelles.

Certains interprètes de Spinoza ont bien mis en relief cette équivalence ; mais ils se heurtent alors aux affirma-

tions réitérées du philosophe qui présentent la Foi comme une connaissance inadéquate, et les enseignements de l'Ecriture comme bien inférieurs à ceux de la Raison. *De fait, si tous les modes de la Substance infinie sont rigoureusement parallèles, on ne voit pas pourquoi une « expression particulière » de la Nature divine pourrait revendiquer une valeur privilégiée,* et l'on est alors conduit à supposer, ou bien que SPINOZA s'est contredit, ou bien qu'il a composé le *Théologico-Politique* dans le but de satisfaire à de mesquines considérations d'intérêt, pour ne pas être trop inquiété du fait de ses accusations d'athéisme et pour sauver du moins les apparences. Ou bien encore, on cherchera la conciliation dans une sorte de pragmatisme religieux qui ne voit dans la Révélation de l'Ecriture qu'une institution utile pour le peuple et, par là, un bon instrument de gouvernement.

Mais comment accorder alors ces interprétations, peu dignes en somme de la droiture et de l'indépendance d'esprit de SPINOZA, avec les multiples déclarations où l'Auteur du *Théologico-Politique* témoigne de sa propre piété et de la sincérité de ses croyances intimes ? Il semble qu'il n'y ait qu'un moyen et un seul d'opérer la conciliation de tous les textes en maintenant l'unité complète de la doctrine : *c'est de juxtaposer au parallélisme des modes divins une hiérarchie des attributs.* Tout s'éclaircit alors :

1° L'indépendance des deux domaines de la Raison et de la foi traduit le parallélisme rigoureux des modes dans la Nature naturée.

2° Leur accord vient de ce que ces modes sont tous au fond des expressions de la même Substance infinie.

3° La supériorité enfin du domaine de la Raison sur celui de la Foi se fonde sur la prééminence, dans la Nature naturante, de l'attribut Pensée sur tous les autres attributs, sur ce que l'*Absoluta Cogitatio,* en particulier, est antérieure à l'*Absoluta Voluntas* dans l'émanation des attributs.

37. Là est l'idée dernière du spinozisme, le postulat qui permet de souder aux théories de l'*Ethique* les conclusions du *Théologico-politique ;* car nous entrevoyons enfin la *solution de l'énigme des Cogitata,* à savoir que « la *notion théologique de la Personnalité divine* pouvait seule faire comprendre comment la *Volonté de Dieu, par quoi il s'aime lui-même* **suivait** *de son Entendement par quoi il se connaît.* » *(Cog. Met. II,* VIII, § 1.) La procession a lieu en effet, par derrière les modes, dans les attributs correspondants. Dans l'absolu de la Nature naturante, Dieu pense avant toutes choses, comme un système de vérités éternelles et nécessaires, les rapports des êtres qu'il pourra présenter ensuite comme des Décrets inspirés par son amour des créatures, et cela sans la moindre contradiction, parce que les deux points de vue appartiendront à deux modes différents destinés à demeurer constamment parallèles : chacun traduira ainsi à sa manière la même éternelle vérité.

Spinoza consacre le chapitre XIV du *Théologico-Politique* à résumer la traduction « volontariste », si l'on peut ainsi s'exprimer, correspondante aux modes de l'Amour divin. Dans ce domaine, Dieu est défini en *fonction de son* « *Animus* » : « il a une Ame juste et miséricordieuse » (*Animum justum et misericordium habet),* il est un modèle de Vie vraie ». *(Th. pol.,* ch. XIV, V.-L., t. II, p. 111 ; tr. App. II. p. 276.) « L'Esprit de Dieu » ici désigne sa « Charité », et Spinoza reprend à son compte le mot de Saint Jean : « Par ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous ; qu'il nous a donné de son Esprit, c'est-à-dire la *charité.* De là suit un petit nombre de dogmes de la Foi universelle qui tendent tous à ce seul principe « qu'il existe un Etre suprême qui aime la Justice et la Charité, auquel tous, pour être sauvés, sont tenus d'obéir, et qu'ils doivent adorer en pratiquant la Justice et la Charité envers le prochain. » Ce principe général d'ailleurs se diversifie en sept articles de foi particuliers. (Ibid. *Th. pol.,* ch. XIV, tr. App. II, p. 275).

1° Le Dieu de l'*Animus* est souverainement bon et miséricordieux ; il est un modèle de Vie vrai ;

2° Il est unique : à lui seul doivent aller notre dévotion et notre amour ;

3° Il est partout présent et *voit* tout : rien ne saurait lui être caché puisqu'il doit diriger toutes choses par l'équité de sa Justice ;

4° Il ne fait rien par obligation légale, mais par bon plaisir absolu et grâce singulière ;

5° Le culte de Dieu et l'obéissance à Dieu consistent dans une *Loi d'Amour,* dans l'amour du prochain ;

6° Tous ceux qui suivent cette Loi d'Amour sont sauvés ;

7° Enfin Dieu pardonne leurs péchés aux repentants, car il est l'infinie miséricorde.

Ainsi tout ce qui, dans l'*Absoluta Cogitatio,* était posé en termes d'intelligence est transposé dans l'*Absoluta Voluntas* en termes d'amour. De ce second attribut divin, en effet, découle un « mode immédiat infini », constitutif de la Nature naturée universelle, et qui peut être appelé : l'Amour infini de Dieu, ou ce qui revient au même la « Volonté infinie de Dieu », comme le mode immédiat correspondant à la Pensée était son Entendement Infini. Par cette « Volonté infinie » qui lui donne désormais une Personnalité, Dieu s'aime lui-même d'un Amour infini, comme il se pensait lui-même, par l'intermédiaire de son Intellect, Mode immédiat ; et cet Amour *suit* de cette connaissance, parce que l'attribut-Volonté découle de l'attribut-Pensée dans la procession divine.

D'ailleurs, une fois engendré le Mode immédiat de la Volonté, la Personnalité divine, ainsi constituée, se pose vis-à-vis des modes dérivés de la Nature naturée particulière, comme la Personnalité d'un Créateur souverainement miséricordieux vis-à-vis de créatures sujettes au péché, mais qui peuvent se justifier par leurs œuvres ; « car la Foi sans les œuvres est morte », déclare Spinoza, et il cite à se sujet le mot de l'Apôtre Jacques : « Montre-moi ta foi sans les

œuvres et je te montrerai ma foi par mes œuvres» (ibid. p. 272)... ou encore : « Ce n'est pas celui qui expose les meilleures raisons en qui se voit la foi la meilleure, mais celui qui expose les meilleures œuvres de justice et de charité » (ibid. p. 277).

Or, que le pécheur puisse se racheter par ses œuvres et par son repentir, voilà qui semblait difficile à concilier avec la nécessité inflexible de la connaissance divine : Comment la Liberté de la Providence pouvait-elle s'accorder avec la Prédestination ? c'était le problème dont le *Court Traité* et les *Cogitata* signalaient la difficulté et que le point de vue exclusivement intellectualiste était impuissant à résoudre. C'était le *problème de la double Causalité divine* : la Causalité libre de sa Providence miséricordieuse, et la Causalité nécessaire de sa Prédestination ou de son Intelligence éternelle. Or la conciliation apparaît nettement dès qu'on envisage le parallélisme des Modes divins correspondants et leur fondement dans les attributs d'où ils émanent respectivement : Alors, il est parfaitement concevable en effet que Dieu puisse à la fois, suivant le mot de SPINOZA, « prescrire des lois à la façon d'un Prince et les enseigner comme des vérités éternelles », que l'homme, à son tour, lui obéisse en même temps par une libre décision ou par la nécessité du Décret divin, enfin que la récompense des bons et la punition des méchants puisse être naturelle et surnaturelle à la fois ». (Ibid. p. 276).

Dans les *Cogitata*, nous l'avons vu, ces problèmes ne recevaient pas de réponse : Si l'on demande, y était-il dit, pourquoi Dieu avertit les hommes, il faudra dire qu'il a ainsi décrété de toute éternité d'avertir à un moment donné ceux qu'il voulait d'avance sauver ; et si l'on demande à nouveau pourquoi les impies sont punis alors qu'ils agissent pourtant suivant le Décret divin, il faudra ajouter que le même Décret divin exige également qu'ils soient punis. Le dernier mot de l'explication était l'aveu suprême de l'ignorance de l'homme et de son impuissance devant Dieu. Ne

pouvant résoudre la difficulté Spinoza se contentait de la faire évanouir dans le mot de l'Apôtre Paul : Nous sommes dans les mains de Dieu, comme l'argile entre les mains du potier. « En vérité, ô homme qui es-tu, toi qui contestes contre Dieu ? La chose formée dira-t-elle à celui qui l'a formé : Pourquoi m'as-tu ainsi faite ? Le potier n'a-t-il pas la puissance de faire d'une même masse de terre un vaisseau à honneur et un autre à déshonneur? » *(Cog. Met. II,* viii, § 3). Mais déjà il annonçait que l'Ecriture seule pourrait fournir une réponse satisfaisante, et que cette solution serait « *vraie* », car « la vérité ne peut contredire à la vérité, et l'Ecriture ne peut qu'être d'accord avec la Lumière Naturelle.

Or voici que nous connaissons maintenant les Enseignements de l'Ecriture. Elle transpose dans les modes de la Volonté ce que la Raison se bornait à dérouler dans les modes de la Pensée. Aux relations de convenance logique des idées dans l'Intellect infini, elle substitue dans l'Amour divin des rapports de finalité providentielle entre les créatures et le Créateur ; et ces créatures se meuvent dans la durée, tandis que leurs essences correspondantes demeuraient immobiles dans l'éternité de l'Intellect infini.

En ce sens le problème de la double Causalité divine se ramène à l'opposition de la Causalité de Dieu dans l'ordre des essences éternelles et de sa Causalité dans l'ordre des existences temporelles, c'est-à-dire des créatures vivantes sujettes au péché et susceptibles de repentir. — Mais nous n'avons examiné jusqu'ici ces créatures qu'au point de vue de leurs dispositions morales, en tant qu'elles ressortissaient *aux modes affectifs de l'animus. Par là elles ne sont encore qu'à mi-chemin pour ainsi dire entre l'Eternité et la Durée.* Pour achever de les plonger dans le temps, il faut les envisager aussi en tant qu'individualités vivantes douées de caractères proprement organiques, en un mot, dans leurs rapports avec les modes de l'*anima,* par où elles confinent à l'étendue matérielle : alors seulement nous

pourrons comprendre dans toute sa portée le problème de la double Causalité divine.

Achevons donc notre investigation du *Théologico-Politique.* Dans la certitude morale, en effet, nous n'avons guère considéré jusqu'à présent qu'un seul élément : les dispositions simplement affectives, la pureté du sentiment et la bonté du cœur, tout ce qui, en un mot, manifeste Dieu comme Volonté morale ou comme Personnalité affective. Mais ce n'est pas là l'élément unique : Dieu se manifeste encore aux Prophètes comme une Réalité vivante, comme une Individualité en quelque sorte sensible : Il se rend, dit Spinoza, perceptible à l'imagination, il revêt une apparence extérieure, devient souffle vital, parole animée, objet de vision enfin. C'est ce nouvel aspect de l'Etre divin que nous allons étudier.

38. Les Prophètes, avons-nous vu, ne se distinguent pas seulement par leur piété, mais aussi par la vivacité de leur imagination qui leur permet de saisir Dieu sous des aspects ignorés du reste des hommes : « En parcourant les Livres Sacrés, nous verrons que ce que Dieu a révélé aux Prophètes l'a été par des paroles, des figures ou par ces deux moyens à la fois. Et il s'agit ou bien de paroles et de figures réellement perçues existant en dehors de l'imagination du Prophète, ou bien de signes imaginaires, l'imagination du Prophète étant ainsi disposée, même dans la veille, qu'il lui semblât clairement entendre ou voir quelque chose ». *(Th. pol.,* ch I, tr. App. II, p. 22). Or, pour comprendre la position de Spinoza, il convient de rappeler quels étaient sur ce point les enseignements traditionnels de la Théologie juive, ceux que Maïmonide notamment avait pour ainsi dire codifiés dans son *Commentaire de la Mischna.*

La Prophétie représente aux yeux des Juifs le plus haut degré de la connaissance et de la perfection. Bien qu'appartenant au domaine de l'imagination, on ne saurait douter de sa certitude, car l'inspiration provient de l'intellect agent

qui répand son influx d'abord sur la faculté rationnelle de l'âme, ensuite sur la faculté imaginative ; elle est donc une Lumière venue tout entière de l'intérieur, et cela est nécessaire si l'on songe que la matière est l'obstacle qui nous empêche de saisir dans leur réalité spirituelle les Intelligences pures, celles-là même que la Théologie désigne sous le nom d'Anges. Ces derniers par suite ne peuvent devenir perceptibles que quand les sens sont fermés à toute influence extérieure, condition qui n'est réalisée que dans deux cas : dans le *songe* d'abord, et en second lieu dans cet état de « *vision* » où l'imagination présente au Prophète une hallucination qu'il prend pour un objet réellement existant, alors qu'il s'agit d'une pure création imaginative. Mais, encore une fois, ces créations ne sont nullement fantaisistes pour autant, car ce que l'imagination contemple au travers d'elles, ce sont, par l'intermédiaire de la Raison, les Intelligences angéliques pures. C'est pourquoi, bien que les Anges soient des visions de nature hallucinatoire, ils n'en sont pas moins la révélation la plus immédiate de ces Intelligences pures, et c'est même en un sens, parce qu'ils apparaissent comme des hallucinations qu'ils sont des Etres véritablement réels.

« Songes » et « Visions », cependant, ne concernaient pas la totalité des Prophètes. Un seul d'entre eux faisait exception : MOÏSE, le grand Inspiré. Une tradition, intangible au regard des Juifs, opposait sa prophétie à l'ensemble de toutes les autres : MOÏSE, à lui seul, formait une classe à part. Dans son « *Commentaire de la Mischna* », MAÏMONIDE lui attribuait quatre privilèges principaux :

1° Tandis que Dieu ne communiquait avec les autres Prophètes que par les Intermédiaires angéliques, il parlait directement à MOÏSE et l'entretenait « Face à Face ».

2° Tandis qu'il ne leur apparaissait que dans des *songes* ou des *visions, c'est-à-dire quand l'exercice des sens était suspendu,* MOÏSE le voyait tout éveillé et *sans que l'imagination y prît aucune part.*

3° Moïse était calme alors que les autres étaient agités de tremblements convulsifs.

4° Moïse pouvait voir Dieu constamment, à toute heure, tandis que cette grâce n'était accordée qu'accidentellement aux autres Prophètes.

Tels étant les enseignements de la Synagogue, ce fut sur ces divers points que Spinoza fit porter ses critiques. Disons-le tout de suite, elles tendirent toutes vers le même but : *Ne pas faire à* Moïse *une place privilégiée,* réintégrer sa prophétie dans le domaine de l'imagination, en contestant sa communication directe. Et cela conduisait à rabaisser l'orgueil des Rabbins en montrant que le peuple hébreu n'était pas spécialement l'élu de Jéhovah, ou du moins qu'il ne l'était qu'au point de vue tout à fait inférieur de la vie matérielle ; cette conclusion semblait même faire du Dieu de Moïse une Puissance divine, d'ordre inférieure elle aussi, et que surpassait fort en tout cas le Dieu universel de l'Entendement qui, lui, avait communiqué avec le Christ d'âme à âme et n'hésitait pas à étendre sa Providence à tous les êtres et à tous les peuples du Monde. Résumons ces étapes successives de l'argumentation spinoziste.

Tout d'abord, Maïmonide soutient, avec la majorité des Rabbins, qu'en dehors de Moïse, il n'y a jamais eu d'apparition d'Anges que dans des songes ou des visions extatiques. Mais c'est déformer à plaisir les Textes sacrés : il est manifeste notamment, par le premier livre des *Paralipomènes,* qu'une Révélation a eu lieu par des figures réellement perçues, existant en dehors de l'imagination du Prophète : c'est lorsque Dieu montre à David sa colère par le moyen d'un Ange tenant un glaive à la main ; et de même pour Balaam : « A la vérité, ajoute Spinoza, Maïmonide et d'autres veulent que cette histoire *(et toutes celles d'ailleurs qui racontent l'apparition d'un Ange,* comme celles de Manué, d'Abraham pensant immoler son fils, etc.) soient arrivées pendant le sommeil et *nient que personne ait pu voir un Ange les yeux ouverts,* mais c'est un simple

bavardage ; ils n'ont eu d'autre souci que de torturer l'Ecriture pour en tirer les billevesées d'ARISTOTE et leurs propres fictions, ce qui est bien, selon moi, l'entreprise la plus ridicule du monde ». *(Th. pol.,* ch. I, tr. App. II, p. 26).

MOÏSE n'est donc pas le seul qui ait eu des révélations prophétiques « les yeux ouverts ». Mais ce n'est pas tout : est-il seulement le seul qui, au témoignage de l'Ecriture, soit censé avoir vu Dieu Face à Face ? Ce n'est même pas certain ! « Je serai tenté, dit SPINOZA, de considérer comme également *réelle* la voix par laquelle Dieu appela Samuel. » Cependant, remarque-t-il non sans ironie, « obligés comme nous sommes de distinguer entre la Prophétie de MOÏSE et celle des autres Prophètes, il nous faut dire nécessairement que cette voix entendue par Samuel fut imaginaire. » (Ibid. p. 23.)

Reste maintenant le dernier point : non seulement MOÏSE n'est pas le seul Prophète qui ait perçu des figures et des voix réelles, mais il n'est même nullement prouvé qu'il jouisse de ce privilège d'avoir communiqué directement avec Dieu, et de l'avoir entretenu « Face à Face », « comme un compagnon avec un compagnon ». Il est curieux de suivre les efforts de SPINOZA pour diminuer à tout prix le caractère de supériorité de la prophétie mosaïque. Un moment, dit-il, il a été tenté de se rallier à l'opinion de certains théologiens juifs, « d'après lesquels les paroles du Décalogue ne furent pas prononcées par Dieu, les Israélites ayant seulement entendu un bruit sans nulle parole prononcée, et, pendant que durait ce bruit, ayant perçu par la pensée pure les Lois du Décalogue ». (Ibid. p. 23). Malheureusement cette opinion a contre elle le texte formel du *Deutéronome :* « Dieu vous a parlé face à face », et elle ne peut être acceptée : « Nous nous conformerons donc mieux à l'Ecriture en croyant que *Dieu a créé réellement une voix* par laquelle il a révélé le Décalogue ».

Telle est la conclusion à laquelle aboutit SPINOZA, et il semble bien qu'elle soit d'accord avec l'interprétation offi-

cielle de la Synagogue. Mais il n'en est rien, car « les difficultés qu'elle soulève obligent à en modifier le sens habituel ». La voix créée par Dieu, en effet, n'est pas Dieu lui-même, mais un de ses Anges ; en tout cas, « elle ne soutient pas avec lui d'autre rapport que les autres choses créées et n'appartenant pas à sa Nature ». Elle n'est donc pas qualifiée pour dire « Je suis Dieu, Je suis Jévohah, votre Dieu » en s'exprimant à la première personne. « Je le demande en vérité, si Dieu avait tordu les lèvres de MOÏSE, que dis-je, de MOÏSE ? d'une bête quelconque, de façon à en tirer ces mots: Je suis Dieu, aurait-on connu par là l'existence de Dieu ? ». Il y a plus : D'une part, la Loi révélée à MOÏSE enjoint de ne lui point prêter de figure et de n'en façonner aucune, et d'autre part, l'Ecriture indique que Dieu a une figure visible et que MOÏSE, au moment où il entendait Dieu lui parler, l'aperçut sans qu'il lui fût donné cependant d'en voir autre chose que sa partie postérieure. Aussi SPINOZA de conclure: « Je ne doute pas qu'il n'y ait là un mystère dont nous parlerons plus longuement dans la suite ». (Ibid. p. 25).

Or, ce mystère, SPINOZA l'éclaircit finalement au grand préjudice de la renommée de MOÏSE, en affirmant :

1° Que MOÏSE n'a jamais vu la Face de Dieu, mais qu'il a seulement entendu sa Voix (cela d'après le chap 33 de l'Exode), (Ibid. 27).

2° Que cette Voix n'était pas, bien entendu, Dieu lui-même, mais une de ses créations aériennes, ou, pour employer la terminologie juive, un de ses *Anges* (Ibid. p. 28).

3° Que cette Voix enfin, bien qu'elle fût *réelle,* (au même titre d'ailleurs que celle entendue par David), n'en impliquait pas moins des rapports avec l'imagination de MOÏSE (ou avec celle de David).

MAÏMONIDE, au contraire, enseignait que l'imagination n'avait aucune part dans la prophétie de MOÏSE, puisqu'il s'agissait cette fois de Dieu lui-même et non d'un intermédiaire aperçu en songe ou dans une vision. Mais, dit SPINOZA, il en est de MOÏSE comme des autres prophètes: Les

représentations prophétiques, bien qu'ayant même signification, différaient d'une façon générale suivant leur imagination ; ainsi la Gloire de Dieu abandonnant le Temple est représentée à Isaïe autrement qu'à Ezéchiel. A la vérité, les Rabbins peuvent contester ce point, mais c'est une invention de leur part, car Isaïe vit des séraphins à six ailes, Ezéchiel des bêtes à quatre ailes (Ibid. p. 49)... De même si le Prophète était de la campagne, il ne voyait que bœufs et vaches, s'il était soldat des chefs et une armée.

Or Moïse ne fait pas exception à la règle commune, « pourvu que l'on veuille examiner les textes sans idées préconçues ». « Il est raconté au chap. 33 vs 8 de l'*Exode,* que Moïse demanda à Dieu de se laisser voir à lui ; mais Moïse, nous l'avons dit, n'ayant formé dans son cerveau aucune image de Dieu, et Dieu, je l'ai montré, ne se révélant aux Prophètes que conformément à la disposition de leur imagination, Dieu n'apparut à Moïse sous aucune image. *Je dis qu'il en fut ainsi, parce que l'imagination de Moïse répugnait à ce qu'il en fût autrement...* C'est pourquoi Dieu lui répondit : Tu ne pourras voir ma Face... parce que nul ne peut me voir et rester en vie... Là encore Dieu donna une raison en accord avec l'opinion de Moïse. » (Ibid. p. 58.)

Pourquoi donc Spinoza tenait-il tant à rabaisser le rôle du grand Prophète et à contester qu'il ait vu Dieu lui-même ? Ici encore, il ne nous semble pas qu'il y ait lieu d'invoquer le souci mesquin de maintenir, vis-à-vis de la Synagogue, une opposition de parti-pris. Ne faut-il pas y voir bien plutôt la satisfaction que devait éprouver l'Auteur de l'*Ethique,* en constatant que l'Ecriture se trouvait d'accord avec l'armature générale de son système métaphysique ?

Reportons-nous un instant, en effet, aux textes rationalistes et demandons-nous ce qu'aurait pu être la prétendue « Face de Dieu », s'il avait été donné à Moïse de l'apercevoir réellement ? La réponse est simple. En se rendant « Visible », Dieu se manifestait sous le mode de l'Etendue ;

par suite, s'il voulait se montrer lui-même, et non pas un de ses Anges, il ne pouvait naturellement se rendre sensible que par le « Mode Infini immédiat », correspondant à l'attribut de l'Etendue, et par lequel, nous l'avons vu, il créait dans cet attribut sa propre Individualité. Or, ce mode immédiat, quel est-il ? C'est la « *Facies totius Universi* », résultat direct de l'action du « *Motus et quies* » dans l'*Absoluta Extensio*. Il n'est pas besoin d'insister pour comprendre que la « *Facies totius Universi* » eût été difficilement révélable à un être humain ; mieux vaut croire, par suite, que jamais Moïse n'entrevit la « *Facies Dei* », et que c'est dans toute sa rigueur littérale qu'il faut admettre la réponse de Dieu dans l'*Exode :* « Tu ne pourras voir ma Face, parce que nul ne peut me voir et rester en vie ». Spinoza avait donc eu raison. La vérité ne peut contredire à la vérité, ni la Révélation à la Lumière naturelle ; à condition de l'interpréter « par elle-même » et de ne pas la tirailler dans un sens préconçu, l'Ecriture vient confirmer à merveille les déductions de l'*Ethique*.

39. Moïse n'a donc pas vu Dieu ; l'Ecriture l'enseigne au fond, et la Raison, par avance, nous disait qu'il fallait s'y attendre. Un seul attribut l'eût en effet rendu visible : l'étendue ; or, l'unique Mode immédiat qui constitue son Individualité sous cet attribut : la *Facies totius Universi* représente une sorte de formule mécanique, une certaine proportion de mouvement et de repos qui ne saurait être l'objet d'aucune perception visuelle. N'oublions pas d'ailleurs que nous ne sommes pas, avec l'imagination prophétique, dans l'attribut de l'Etendue, mais dans celui de l' « *Anima* », par suite que le Mode immédiat infini correspondant à cet attribut — (celui-là par conséquent qui dut se révéler à Moïse) — ne peut être qu'une « *Anima Mundi* », une sorte de pendant de la *Facies Universi* dans « l'*Absoluta Animatio* ». Or, de cette « *Anima Mundi* » qui constitue effectivement la Vie de Dieu, son « Souffle Vital », nous

comprenons très bien, en revanche, qu'elle ait pu se révéler aux Prophètes par des modes dérivés émanés d'elles, modes qui, formant les premiers échelons de la Nature naturée particulière, ne sont autre chose que les *Anges*.

En ce sens, les *Anges de* SPINOZA *ne sont nullement, comme ceux de* MAÏMONIDE, *les Intelligences pures* descendant jusque dans le plan de l'imagination, en passant par la partie rationnelle de l'âme. Nous le voyons : SPINOZA repousse formellement la doctrine de MAÏMONIDE de l'Intelligence des Prophètes ; *les Anges n'appartiennent donc en aucune façon aux modes de l'Entendement.* Comme on nous l'annonçait à la fin des *Cogitata,* « bien qu'étant des Etres créés, ils ne sont point connus par la Lumière naturelle et ne regardent pas le domaine de la Métaphysique. Leur essence et leur existence ne sont connues que par la Révélation et n'appartiennent donc qu'à la seule Théologie. » *(Cog. Met. II,* XII, § 1.)

Sur ce point, la pensée et les déclarations de SPINOZA-théologien sont fort nettes : *les Anges sont des Créations de Dieu (voix ou visions) ressortissant à ces modes intermédiaires* que nous avons définis par le nom d'*Anima,* et qui ne peuvent être saisis que par l'*imagination c'est-à-dire par la faculté qui nous permet justement d'appréhender ces modes de l'Anima.* Il faut ajouter en outre que ces Anges ont été les *intermédiaires* absolument nécessaires entre Dieu et *tous les Prophètes quels qu'ils soient, sans même en excepter* MOÏSE : « Dieu s'est servi d'Anges, c'est-à-dire de voix créées et de visions pour communiquer aux Prophètes les vérités à révéler. » *(Th. Pol.,* ch. IV, tr. App. II p. 97.) Toujours, « la Loi ancienne a été transmise par un Ange et non immédiatement par Dieu. » (Ibid. ch. I, p. 28.)

Ce n'est pas tout encore : SPINOZA ne s'en tient pas à cette seule détermination des Anges. La perception imaginative, en effet, ne constitue qu'un aspect de l'enseignement prophétique. Le Prophète communique aussi avec les attributs divins par les modes de l'*Animus,* et cette connaissance

affective et morale est même l'essentiel de leur Révélation. Il est donc à présumer que si Dieu crée ces voix et ces visions, intermédiaires entre Lui et les Prophètes, c'est pour exprimer et pour matérialiser en quelque sorte ce qui, en tant que mode affectif de l'*Animus,* resterait en soi inexprimable. Les Anges, en d'autres termes, ont pour rôle de manifester Dieu dans l'espace et dans le temps, non pas sans doute encore dans cette étendue solide et palpable qui est celle des corps réels, mais dans ce milieu inconsistant et virtuel où évoluent les visions et les figures de l'imagination, et qui constitue en ce sens la première ébauche et *la première manifestation du devenir.*

Quelle est donc l'opinion de SPINOZA, non plus sur la réalité organique, mais sur la « fonction » des Anges ? Elle est intéressante à tous égards car, en même temps qu'elle témoigne de son dernier effort pour ruiner, avec la tradition mosaïque, les prétentions orgueilleuses de la Synagogue, elle présente une *nouvelle confirmation de notre théorie générale de la hiérarchie des Attributs divins.* Mais pour la bien comprendre, il convient de revenir à nouveau sur les rapports de l'*Animus* et de l'*Anima* dans la Théologie spinoziste.

40. Quand nous avons exposé l'origine phylogénétique du système de SPINOZA, nous avons vu que la grande nouveauté introduite par PLOTIN en philosophie avait consisté à insérer dans la hiérarchie des émanations divines une hypostase intermédiaire, susceptible de rendre compte du passage de la Pensée à l'Etendue. Cette hypostase était l'Ame, et son rôle était important, car il permettait désormais de résoudre le plus grave des problèmes : *le double passage de l'inétendu à l'étendu et de l'éternité au temps.*

Or nous avons dit que le principe de la solution consistait à *admettre une dualité dans l'Ame.* Par sa partie supérieure, l'Ame touchait au Monde intelligible, étranger à l'espace et se déroulant dans l'éternel ; par sa partie inférieure, l'Ame

s'irradiait en raisons séminales et engageait la Procession divine dans la matière et dans le temps. Par là, le problème du panthéisme se trouvait résolu : la jonction était opérée entre les degrés extrêmes de l'émanation ; la Pensée et la matière se reliaient entre elles par une « Ame » dont la nature double participait à la fois de l'éternité de la première et de la durée passagère de la seconde : *l'Ame engageait la Pensée divine dans le devenir de la matière.*

Quelle est maintenant la difficulté centrale du spinozisme ? N'est-ce pas justement *le passage analogue de l'essence-éternelle à l'existence-durée ?* avec la conséquence qu'il comporte : le passage de la *causalité éternelle des essences* à la *causalité temporelle des existences.* La conciliation de ces deux modes de l'Activité et de la Causalité divines a paru redoutable aux interprètes. De fait, il faut avouer que si l'on s'en tient à l'exposition purement intellectualiste du système, c'est-à-dire à sa projection dans les deux seuls attributs, Pensée et Etendue, la difficulté est insurmontable. En dépit de tous les artifices de raisonnement, on aboutit toujours à deux mondes distincts, à deux causalités concurrentes et sans commune mesure entre elles ; et comme SPINOZA, d'autre part, a employé la terminologie aristotélicienne de l'âme-idée du corps, on se borne en fin de compte à constater que le système est incomplet, qu'il manque, pour expliquer la transition et le lien des termes, une « matière » semblable à la ὕλη du devenir antique, une sorte de réalité négative qui projette l'être dans l'espace et dans le temps, qui projette la Pensée dans l'Etendue.

Nous n'avons pas l'intention de passer en revue les solutions plus ou moins ingénieuses qui ont été proposées : ne suffit-il pas de constater qu'elles sont condamnées d'avance à échouer ,parce qu'elles cherchent à concilier deux domaines inconciliables en eux-mêmes, et qui ne peuvent trouver un point de contact qu'à la condition de faire intervenir, à la manière d'un pont jeté entre eux, un domaine intermé-

diaire ? Ne nous sommes-nous pas toujours interdit, fidèle à notre méthode, de chercher l'explication de SPINOZA « après lui » ? Comme dans tout organisme, c'est à l'évolution antérieure, tant ontogénique que phylogénique, qu'il faut demander le secret de la création du germe et « l'Idée directrice » de son développement. Pourquoi d'ailleurs s'efforcer, par des artifices de logique, à chercher en dehors du système les raisons de sa cohérence, quand il suffit de s'adresser au système lui-même pour y découvrir le principe *interne* de son harmonie ? Seulement, il faut, bien entendu, tenir compte de tous ses organes, au lieu de se borner à la considération exclusive de deux éléments privilégiés.

Or, de ce point de vue, c'est au *Théologico-Politique* qu'il appartient, selon nous, de servir de trait d'union entre les deux attributs extrêmes de l'*Ethique*. L'Ame-hypostase de l'ancien panthéisme d'émanation, ce sont les Puissances intermédiaires du Dieu de la Foi ; quant à la fameuse dualité de sa fonction éternelle et de sa fonction temporelle n'est-ce pas encore le double aspect de la Révélation prophétique, la manifestation de ces Puissances, d'une part au « cœur », de l'autre à « l'imagination » des Prophètes, en un mot ce que nous avons appelé la dualité des modes de l'*Animus* et des modes de l'*Anima* ? Tandis que les premiers, en effet, en tant que sentiments et que dispositions intérieures du cœur et de la volonté, constituent en quelque sorte la partie supérieure de l'âme (de l'âme intermédiaire bien entendu, et non de la « *mens)* », les seconds, au contraire, représentent cette âme engagée dans le devenir de l'imagination, lequel n'est qu'une première étape vers le devenir de l'étendue matérielle.

Mais il faut prévenir ici une équivoque. Est-ce à dire que SPINOZA, reprenant strictement l'émanatisme antique, ait fait passer à un moment donné les attributs divins, autrement dit l'Existence divine, de l'éternité dans le temps comme l'impliquait encore la solution de PLOTIN, plus sim-

pliste naturellement parce qu'antérieure de plusieurs siècles dans l'évolution? En aucune façon: jamais les attributs de Dieu ne se déroulent en dehors de l'éternité, en ce sens que qu'*à aucun instant ils ne quittent la durée infinie pour entrer dans une durée finie quelconque.* Mais peut-être l'apparition des Puissances de l'*Anima* amène-t-elle cependant un changement d'aspect dans la détermination de l'éternité. Tout en maintenant indéfinie la durée de l'existence, peut-être y introduit-elle un commencement de distinction en passé, présent et futur.

Cette hypothèse paraît justement confirmée par les textes de SPINOZA : quel est en effet le Dieu qui, par le moyen des Anges, modes créés de l'*Anima,* se manifeste aux Prophètes ? Il a donné son nom à MOÏSE ; il s'appelle *Jehovah :* On sait que le véritable sens du tétragramme *IHVH* soulève chez les hébraïsants des discussions sans fin et reste sans détermination précise : suivant MAÏMONIDE, il ne désignait pas autre chose qu'une « simple Existence ontologique » et était impuissant à nous donner un renseignement quelconque sur la nature de Dieu. Or il est significatif que SPINOZA au lieu d'adopter lui aussi le « sens *ontologique* » de l'existence impliquée par le mot Jahveh, lui donne plutôt un aspect et une signification *phénoménales :* C'est moins l'Existence dans l'Eternité sans détermination aucune, que l'Existence dans une Eternité impliquant présent, passé et futur : « Et certes, si l'on veut examiner sans idée préconçue les phrases de MOÏSE, on trouvera clairement que son opinion sur Dieu fut qu'il est un Etre qui a toujours existé, existe et existera toujours ; et pour ce motif, il le nomme Jehovah, mot qui, en hébreu, exprime ces trois parties de la durée » *(Th. pol.,* ch .II, tr. App. II, p. 55).

Il semble bien en outre que cette signification nouvelle de l'Eternité ne concerne pas seulement les modes créés, mais les attributs eux-mêmes, car SPINOZA ajoute, quelques chapitres plus loin : « Il faut noter qu'on ne trouve dans l'Ecriture, aucun nom, en dehors de Jehovah, qui exprime

l'Essence absolue de Dieu, *sans rapport aux choses créées*. C'est pourquoi les Hébreux prétendent que ce seul nom appartient en propre à Dieu, les autres n'étant que des appellations ; et effectivement les autres noms de Dieu, substantifs ou adjectifs, sont des attributs qui conviennent à Dieu, en tant qu'on le considère dans sa relation aux choses créées et comme se manifestant par elles (.....ainsi le Grand, le Terrible, le Juste ; le Miséricordieux ». *(Th. pol.*, ch. XIII, tr. App. II, p. 262).

Que si, maintenant nous rapprochons ces affirmations du *Théologico-Politique*, du texte de la Lettre à Louis Meyer sur l'Infini, nous comprendrons peut-être l'origine profonde de ce « *penchant naturel* » qui porte l'imagination à introduire dans la continuité primitive de la Substance le principe de la divisibilité. En d'autres termes si, aux yeux de Spinoza, *le temps naît de l'imagination*, au même titre d'ailleurs que la divisibilité de l'étendue et sa fragmentation en corps, ne serait-ce pas que *cette opération loin d'être entièrement artificielle, trouve en dernière analyse son fondement dans les attributs divins eux-mêmes*, par la façon nouvelle dont l'apparition de Jehovah, dans l'Ecriture, détermine désormais l'éternité de Dieu en passé, présent et futur ?

Sans doute, en tant que « Puissances productrices », tous les attributs quelqu'ils soient, restent quand même éternels et en un sens ineffables ; mais il faut reconnaître qu'à partir des Puissances de l'*anima* (qui représentent la deuxième moitié de l'Ame, et aussi de la procession tout entière) ces attributs ont en eux — *de par la certitude morale de la Révélation*, — une tendance naturelle à transformer leur mode originaire d'existence, c'est-à-dire à déployer le *bloc indistinct et continu* qui formait jusque là leur Eternité absolue en une *Eternité de durée* impliquant passé, présent et futur, une sorte de temps indéfini et immense, sans commencement ni fin.

Dans tous les cas, ce nouvel aspect de l'éternité des

attributs se manifeste tout de suite dans les modes qui en découlent: Tandis que les modes de la *mens* et de l'*animus* restaient en dehors de l'espace et du temps (une pensée et un sentiment n'étant susceptibles d'aucune détermination spatiale ou temporelle), les modes de l'*anima* et de l'*extensio* au contraire représentent des existences de plus en plus engagées dans l'espace et le temps, le plan de l'imagination les faisant glisser progressivement dans le plan plus solide de l'étendue matérielle, et permettant en même temps, grâce à sa propre continuité avec le plan affectif de l'*animus, d'opérer le rapprochement tant cherché entre les plans extrêmes de l'Etendue et de la Pensée.* Or si l'on songe que les attributs ne sont vraiment connaissables que par leurs modes, il est bien légitime en somme d'inférer des modes aux attributs et de transporter à ces derniers les caractères nouveaux que revêtent les modes à partir de l'*anima.* En sorte que les conclusions rationalistes de l'*Ethique* viennent confirmer la certitude théologique de l'Ecriture : en se manifestant à Moïse comme Jehovah, c'est-à-dire comme le *Dieu de la durée,* le Dieu initial de l'entendement n'a-t-il pas, par là même, transformé son Eternité ?

Et voici qu'apparaît de nouveau la grande conclusion : Ce Jéhovah, le Dieu de Moïse, n'est qu'une Puissance intermédiaire de Dieu. Ce Dieu qui lui dicta la Loi sur le Sinaï et lui promit « *d'élire son Peuple pour l'Eternité* » ne lui assura à vrai dire qu'un *mode inférieur d'élection,* la seule compatible d'ailleurs avec le caractère des Hébreux, Election temporelle ne comportant que des jouissances terrestres et toute proches de la matérialité. Telle est l'idée qui, si l'on y regarde de près, fait le fond du*Théologico-Politique* et *sur laquelle s'édifient même les théories proprement politiques* qui font l'objet des derniers chapitres. Sur ce point, nous allons le voir, la doctrine politique est inséparable des conclusions théologiques et ne tient que d'elles sa signification profonde. Par là aussi, elle est une pièce essentielle de la hiérarchie des attributs, à laquelle

elle se rattache naturellement. Examinons là-dessus le développement interne de la pensée spinoziste.

41. Revenons toujours à la Révélation mosaïque. L'essentiel de l'enseignement de Moïse, d'après Spinoza, consiste en ceci : Jehovah est singulier et unique ; seulement il y a des Etres qui, « par son ordre et en vertu de son mandat, ont reçu de lui l'autorité, le droit et la puissance de diriger les nations, de veiller sur elles et en prendre soin ». Mais, quant à la nation des Hébreux, il l'a élue pour lui seul, laissant les autres au soin des autres Dieux qu'il s'est substitués. « Moïse cependant a-t-il cru que ces Etres tenant la place de Dieu avaient été créés par lui ? On peut en douter, attendu qu'il n'a rien dit, que nous sachions, sur leur création et leur origine ». *(Th. pol.*, ch. II, tr. App. II, p. 56). — Or, pour Spinoza, ces êtres sont évidemment les *Anges*, et nous avons dit plus haut ce qu'il faut penser de ces modes créés de l'*Anima*. D'ailleurs, on lit quelques lignes plus loin : « De plus, pour révéler à Moïse que les Israélites, pour avoir adoré un veau, étaient devenus semblables aux autres nations, Dieu dit qu'il enverra un Ange, c'est-à dire *un Etre prenant soin des Israélites à la place de l'Etre suprême ;* quant à lui il ne veut plus être parmi eux. De la sorte, conclut Spinoza il n'y avait plus rien qui pût faire croire à Moïse que les Israélites étaient plus aimés de Dieu que les autres nations, également commises aux soins d'autres Etres, c'est-à-dire au soin des Anges » (Ibid. p. 58).

Telle est donc la fonction des Anges : ce sont des Etres créés par Dieu, chargés de veiller à la direction des Nations, et auxquels le Dieu Tout-Puissant délègue sa Providence. Ceci posé, les inductions de Spinoza sont les suivantes : Les Hébreux n'étaient pas plus privilégiés, aux yeux de Dieu, que les autres nations de la Terre ; Jehovah les avait simplement confiés à l'un de ses multiples Anges. Quant à Moïse, il le savait fort bien ; mais comme il connaissait « la complexion de sa Nation et son âme insoumise », il fut

obligé d'enseigner les Hébreux comme des parents ont accoutumé d'enseigner des enfants entièrement privés de raison, c'est-à-dire de les terrifier par la Puissance sans bornes de l'Etre commis à leur soin, les détournant par de redoutables menaces de la transgression de ses commandement. (Ibid. p. 59 et 79). Enfin il leur enseigna que ce Dieu est extrêmement *jaloux* des autres Dieux, et cela afin d'ancrer dans leur âme la *haine de l'Etranger,* ce qui ne pouvait, du reste, que consolider le lien social et la grandeur de la nation en lui assurant à tout le moins, une grande *prospérité matérielle.* Et SPINOZA se propose de montrer que c'est en cela, et en cela seulement, que consista ce que l'Ecriture a coutume d'appeler l'Election du Peuple Hébreu: « MOÏSE a voulu surtout instruire les Hébreux au culte de Dieu et les y mieux attacher par un moyen en rapport avec leur enfance d'esprit. Nous prétendons montrer en outre que les Hébreux n'ont pas excellé sur les autres nations par la *science* ni la *piété,* mais bien *en autre chose,* ou, pour parler comme l'Ecriture, que les Hébreux n'ont pas été les élus de Dieu pour la vie vraie et les hautes spéculations, mais pour tout autre chose ». (Ibid. ch. III, p. 67).

Or cet autre chose, SPINOZA nous apprend que c'est la seule félicité temporelle de l'Etat et les avantages matériels, c'est-à-dire le développement et *la conservation la plus sûre de l'individu ;* en sorte que l'harmonie apparaît de plus en plus entre les diverses parties du système : La « Science » concerne la *mens,* la Piété concerne l'*animus,* la conservation de la vie individuelle, enfin, est du domaine de l'*anima,* puisque l'*anima* n'est autre chose que le principe même de la vie organique. Et le rôle de Jehovah, ainsi se dessine plus nettement : Il est le *soutien de la Vie* et non pas, cette fois, de cette vie purement idéale des *essences* dans le Monde intelligible de la *mens* et de l'*animus,* qui ne sort pas de l'éternité, mais de la *vie* effective et vraiment « biologique » des créatures du Monde sensible, ou, si l'on veut, des *Existences* temporelles qui se déploient d'une

façon de plus en plus matérielle à travers les Modes de l'*anima* et de l'*extensio*.

Toute la question est donc celle-ci : « *Comment sera-t-il possible à l'Absoluta Animatio de Jehovah, c'est-à-dire à la Puissance qui soutient la vie des créatures, de donner en même temps à chaque être le maximum de vie compatible avec la Vie corrélative des autres Etres, de manière que la vie totale de l'ensemble des Modes compris sous cet Attribut soit également maxima.* Sous cette forme, on reconnaît, une fois de plus le problème de la double Causalité divine, qui constitue en réalité la difficulté redoutable de tout panthéisme : Toute existence, quelle qu'elle soit, n'est qu'un mode de la Puissance divine, et cette Puissance est infinie ; commnt se fait-il donc qu'en s'irradiant en essences particulières l'Essence de Dieu soit amenée bientôt à se limiter elle-même, chacune de ces Essences dérivées, en effet, ne pouvant se déployer sans se heurter au déploiement réciproque des autres essences ? — Mais ce problème en vérité, qui regarde plutôt la difficulté du panthéisme lui-même, n'a pas à nous préoccuper encore. N'oublions pas que, par sa conception des Modes immédiats de la Nature naturée universelle, SPINOZA a pu transposer momentanément son panthéisme en une sorte de doctrine de la création. Le caractère de cette dernière doctrine s'est encore accentué avec le Dieu personnel de l'Ecriture, défini nettement comme Créateur et comme Providence, comme soutien perpétuel de la vie et garantie souveraine du Bien par sa Justice et sa Charité.

Il nous suffit donc, pour l'instant, de nous en tenir à ce point de vue et de nous demander avec SPINOZA ce qu'il faut réellement entendre par l'*Election d'une Nation,* ensuite quel rapport lie cette « Election d'un *Peuple* » au Gouvernement général de Dieu et à sa Providence vis-à-vis des *Individus*. Nous verrons alors que la Politique de SPINOZA n'a eu d'autre but que de s'harmoniser avec la théorie des « Nations élues », c'est-à-dire avec le problème

par excellence que la tradition hébraïque posait dans toute sa force, et que l'excommunié de la Synagogue allait résoudre d'une façon si opposée à la conception des Rabbins et de toute la philosophie juive.

Or, pour résoudre ce problème, il faut, dit SPINOZA, procéder par ordre : «Avant de commencer toutefois, je veux expliquer ici, en peu de mots, ce que par la suite, j'entendrai par gouvernement de Dieu, secours de Dieu externe et interne, par élection de Dieu et enfin par fortune ». *(Th. pol.,* ch. III, tr. App. II, p. 69). Mais, ajoute SPINOZA, ces diverses notions impliquent certains principes qui ont été « *montrés ailleurs* ». Il est donc nécessaire de les exposer avant tout. Il s'agit manifestement de la théorie de la Causalité divine et de la Création, exposée à plusieurs reprises dans le *Court Traité,* les *Cogitata* et l'*Ethique ;* Et l'appel à ces théories métaphysiques montre bien le lien et l'unité générale de la doctrine : c'est la soudure avec le *Théologico-Politique,* la jonction des deux domaines de la Raison et de la Foi.

Il faut donc s'interrompre encore une fois, suivant le procédé auquel SPINOZA lui-même nous a déjà habitués. Mais, puisque nous cherchons à retrouver la marche de sa propre pensée, acceptons, nous aussi, ces interruptions, et revenons en arrière à la recherche de ces questions « développées ailleurs » : c'est le passage de la Nature naturante à la Nature naturée, de l'Essence divine aux autres essences. Il est impossible, si l'on n'éclaircit pas d'abord ce point, de songer à comprendre quoi que ce soit des théories politiques et théologiques qui vont suivre.

CHAPITRE IV

La Hiérarchie des Modes dans la Nature naturée

42. Par son intuition ineffable de l'Essence divine, SPINOZA s'est placé du premier coup au cœur même de l'être, dans l'unité et l'éternité de la vie originelle. Mais il reste alors une difficulté redoutable : comment passer de cette Essence une et éternelle à la multiplicité des existences sensibles qui se déroulent çà et là dans la durée? Quel est donc ce nouvel aspect de la causalité divine qui, après avoir fait passer d'elle-même son Essence à l'existence par la génération des attributs, fait découler de ces attributs, à leur tour, une infinité de modes?

Il faut reconnaître que SPINOZA, sur ce point, a souvent enveloppé sa pensée de formules assez obscures; mais pouvait-il en être autrement si l'on songe au caractère même de la tentative qu'il avait osé entreprendre? D'une part, expliquer dans un panthéisme d'émanation l'existence des êtres finis; d'autre part, traduire ce panthéisme d'émanation en panthéisme mathématique, exprimer une procession, pourtant ineffable, dans le langage de l'intelligence et l'enserrer dans un réseau abstrait de formules rationalistes. Mais, comme nous avons déjà exposé les éléments de la solution, il nous sera plus aisé maintenant de dégager celle-ci d'une façon claire.

1° Pour résoudre la première partie du problème :

coexistence de l'Infinité divine du Panthéisme avec la multiplicité des êtres finis, Spinoza eut recours à l'idée antique d'une hiérarchie continue dans la Causalité de Dieu : Il distingua sa « Causalité immédiate » de sa « Causalité éloignée » et consacra à leur examen le second dialogue inséré dans le *Court Traité :* « Je t'ai entendu dire, objecte Érasme à Théophile, que Dieu est *cause de toutes choses*, et avec cela qu'il ne peut être que *cause immanente;* s'il est ainsi *cause immanente de toutes choses*, comment peux-tu donc l'appeler cause éloignée? car cela est impossible à une cause immanente? (*C. Tr. 2e dial., App.* § 1) » Et le philosophe de répondre, par la bouche de Théophile, qu'il importe de distinguer dans la production divine deux sortes d'effets : en premier lieu, *ceux qu'il a produits immédiatement par ses seuls attributs*, sans autre circonstance, et qui *ne peuvent périr* aussi longtemps que dure leur cause ; en second lieu, ceux qu'il a produits seulement *par l'intermédiaire des précédents*, et *qui peuvent périr* parce qu'ils ne sont pas produits immédiatement par Dieu. » (*Ibid.* § 10.) Spinoza appellera les premiers effets « *Modes infinis et éternels* », les seconds « *Modes finis.* »

Il est certain qu'en un sens la transition est forcément insensible entre les deux catégories de modes : les formules que nous avons vues toujours employées « *effluere, sequi, emanare* » marquent bien qu'il s'agit d'une descendance continue et laissent clairement reconnaître l'idée antique de la Procession ininterrompue du Panthéisme dynamique d'émanation. Par là Spinoza retrouve la conception néo-platonicienne d'une dégradation insensible de la vie, à mesure qu'elle passe de l'éternité au temps, et de l'intelligible au sensible. Mais, en même temps, le philosophe juif est trop imbu de l'idée personnaliste du Dieu-Providence, pour ne pas essayer de la souder à son panthéisme. Et voici que, quelques chapitres plus loin, nous le voyons s'efforcer de concilier, avec Plotin, St Thomas (*C. Tr. 1re part.*, ch. VIII et IX).

Le procédé est simple : Au lieu de concevoir la séparation entre la Nature naturante d'un côté, la Nature naturée de l'autre, il suffira de rattacher au contraire, à la Nature naturante, ces toutes premières productions de la Nature naturée que nous avons appelées « Modes immédiats » ou « *Nature naturée universelle* », et de les considérer comme une sorte de Personnalité que Dieu a dérivée de lui. Alors l'ensemble « N. naturante et N. naturée universelle » paraîtra constituer un tout qui sera, cette fois, un *Dieu personnel*, et en face duquel le reste de la N. naturée, c'est-à-dire la N. naturée particulière, se posera non plus comme un produit d'*émanation*, mais plutôt comme le résultat même d'une *création !*

Voilà comment la conception orthodoxe de la création thomiste trouve fort bien sa place dans le panthéisme néoplatonicien, et cela sans rompre, en quoi que ce soit, la continuité de la hiérarchie fondamentale. Il suffit de remarquer que *l'on obtient indifféremment l'un ou l'autre point de vue suivant l'endroit où l'on se place dans la procession pour imaginer la coupure.* Voilà pourquoi aussi Spinoza peut employer indistinctement — et d'une façon également légitime — les mots « *res creatæ, res productæ* », pour désigner les choses particulières, et parler expressément de la « Création » dans les mêmes termes que Descartes ou que St Thomas. C'est ainsi que l'un des plus importants chapitres des *Cogitata* (ch. x, 2e p.), ne définit pas et n'interprète pas autrement les rapports de Dieu vis-à-vis de ses « Créatures ». Or, si l'on songe que les *Cogitata* nous ont présenté, à maintes reprises, les points de jonction des thèses intellectualistes avec le providentialisme du *Théologico-Politique*, on comprendra toute la portée de la transposition spinoziste et de son passage du panthéisme primitif à un créationnisme dérivé. Car on voit maintenant qu'il va suffire de se placer à ce second point de vue pour que tous les problèmes, si difficiles à interpréter dans un panthéisme, se posent tout

naturellement, en termes personnalistes de Providence et d'Election, comme on a l'habitude de les poser et comme on les conçoit aisément dans une doctrine de la création.

2° Mais, une fois résolue la première difficulté : coexistence d'un Dieu infini avec des êtres finis, il reste encore à résoudre la seconde: transposer le panthéisme dynamique en panthéisme mathématique, exprimer en termes d'intelligence une procession qui est, par sa nature, ineffable. Sous cette forme, la solution du problème fut incontestablement suggérée à Spinoza par Philon, ou plutôt par la tendance que Philon avait déjà systématisée dans sa philosophie, et qui devait acquérir dans la Théologie juive et chrétienne une si grande fortune : l'idée de considérer la création du monde comme s'opérant par l'intermédiaire d'un *Logos*, principe originel de toute intelligibilité ultérieure des choses.

Reprenant la vieille idée stoïcienne du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός, Philon avait distingué deux aspects du Verbe divin, l'un qui représentait la Raison divine considérée en quelque sorte dans sa *force d'expansion*, l'autre par lequel cette Puissance s'exprimait dans le monde en *pensées actives*, et de là en créatures intelligibles. Ne faut-il pas voir là la distinction spinoziste de la « Pensée-Attribut » pure puissance productrice, et de l'Intellect-Infini, Mode immédiat, *toujours en acte* (*Eth. I*. 31. *Sc*.), par l'intermédiaire duquel s'opère la procession de la Nature naturée? Spinoza, dans le *Court Traité* l'appelle le « Fils de Dieu », sa « Créature immédiate », et l'on reconnaît là l'ancienne théorie juive du *Logos*, telle qu'elle avait passé dans la Théologie chrétienne, surtout dans le *IVe Evangile* et l'*Epître aux Hébreux*, cette idée que le Fils Eternel de Dieu, Jésus-Christ, peut, avant d'être homme, être identifié, en tant que « Verbe » ou « *Logos* », avec l'Entendement divin lui-même, en sorte qu'il est la première production de Dieu, qu'il contient les Idées ou les Essences de toutes choses, et que toutes les choses finies

ont été créées par lui, comme cause intermédiaire. Ains donc, indépendamment de toute personnification corporell du Verbe, SPINOZA pouvait concevoir, suivant le début d l'*Evangile de St-Jean*, le Fils de Dieu comme éternellemen antérieur à toute création, et le placer, à titre d'Intellec infini, au premier rang de la Nature naturée, en face d Dieu lui-même conçu comme Nature naturante. De l même façon, St THOMAS opposait le « Fils » en tant qu « *Deus genitus* » au Père, « *Deus generans* » (*Cf.*, *S. Th qu. 34*, art. 2), et le regardait, avec toute la Scolastiqu chrétienne, comme identique, dans l'éternité, avec l'Enten dement divin.

Par ce moyen SPINOZA réussissait encore à juxtaposer la notion panthéiste de l'Infinité divine, *la théorie judéo chrétienne de la Création par le Verbe.* Mais, de la théori chrétienne, il ne retenait que l'idée du Verbe Eternel, c'est à-dire les premiers mots du *IV[e] Evangile*, et *il s'arrêtai au point précis où ce Verbe se personnifiait dans l'Incarna tion.* Il acceptait le Christ, Fils de Dieu selon l'Esprit; i rejetait, résolument, disait-il, « le Christ selon la Chair »

Nous voilà donc renseignés sur la nature de cet Intellect infini, Mode immédiat qui va donner désormais au pan théisme d'émanation une signification tout intellectua liste. Dès les premiers pas de sa procession, Dieu détach de lui son propre Entendement qui va lui servir à créer l Monde, en conférant l'existence aux diverses Idées conte nues dans cet Entendement. Quoiqu'il en soit d'ailleurs d ce passage à l'être, nous sommes assurés d'avance que l Création sera rationnelle et pourra s'exprimer entièremen en termes de Pensée, puisqu'elle est contenue tout entièr en tant qu' « Idée », dans l'Intellect infini de Dieu, avan même de recevoir de ses divers attributs la « force » qu lui permettra de se traduire ensuite en individus finis engagés dans l'espace et dans le temps. En d'autre termes, les choses sont d'abord contenues dans l'Enten dement divin sous forme d'*Idées*, et ces Idées forment u

Tout, une réalité unique, ce que Spinoza appelle l'*Idea Dei* (*Eth. II. 4*).

Cette *Idea Dei*, qui représente le contenu effectif de l'*Intellectus absolute infinitus*, s'identifie en ce sens avec lui, car suivant l'affirmation réitérée de Spinoza, il n'y a pas un Entendement en puissance et un Entendement en acte : L'Intellect de Dieu est toujours en acte (*Eth. I, 31 Sc*). Mais, en un autre sens, et en tant que l'on considère cet Intellect dans son rôle de Créateur, on peut concevoir l'*Idea Dei* comme sa production, dans le même sens où Spinoza disait à Schuller (*Lettre 64*) que la *Facies totius universi*, constituait un mode infini du second genre, au regard du *Motus et quies*, Mode infini du 1er genre. On aurait ainsi le parallélisme :

	Attr. Pensée	Attr. Etendue
	—	—
Mode Infini du 1er genre :	Intellect absolument infini (toujours en acte)	Motus et Quies
id. 2e genre :	Idea Dei	Facies totius Universi.

Il est vrai qu'en face de cette interprétation, une objection paraît se dresser au premier abord : Pourquoi Spinoza, lorsqu'à la demande de Schuller, il citait à ce dernier des exemples de modes infinis du 1er et du second genre, n'a-t-il pas indiqué lui-même la correspondance ci-dessus et s'est-il contenté de ne citer qu'un seul mode infini dans la Pensée, (à savoir l'Intellect infini), alors qu'il en citait deux dans l'Etendue ? Pourquoi n'a-t-il pas affirmé d'une façon expresse la correspondance de l'*Idea Dei* avec la *Facies totius Universi ?* La raison nous paraît résider ici encore dans la considération des modes intermédiaires : L'*Idea Dei*, en effet, suivant les formules mêmes de l'*Ethique* (II. Prop. 3 sq), est l'idée de l'infinité des attributs diversifiés dans l'infinité de modes ; car, ainsi que l'indique Spinoza pour éclaircir le terme *infinita infinitis modis*, « l'Entendement infini ne comprend rien sinon les attributs de Dieu et ses affections » (*Eth. II, 4 et dém.*) Soú-

venons-nous (*Lettre 66*) que l'Intellect infini contient, avec les âmes des modes de l'Etendue, les âmes des modes de tous les autres attributs ; que faut-il en conclure ? Simplement que l'*Idea Dei*, en même temps qu'elle est dans la Pensée le correspondant de la *Facies*, en même temps qu'elle est, si l'on veut, « *Idea totius Universi* », est également Idée de l'infinité des autres modes immédiats, idée de la *Voluntas Dei*, par exemple, ou de l' « *Amor Dei* », idée encore de l'*Anima Mundi*. Elle exprime, dans l'Intellect infini, chacun de ces modes en langage de pensée ; et voilà pourquoi SPINOZA ne pouvait la mentionner comme le symétrique exact de la *Facies*, car ce terme symétrique eût été une *Idea Universi*, c'est-à-dire l'un des aspects seulement de l'*Idea Dei*, parmi une infinité d'autres aspects.

Nous voici donc au premier stade de la procession divine ; nous ne sommes encore que dans le domaine de l'Idée. Dieu, par son Intellect infini, a formé jusqu'ici l'idée de son Essence et de ce qui en suit nécessairement. Mais il importe de remarquer que ces multiples essences, en lesquelles se diversifie l'*Idea Dei*, ne sont pas encore des êtres, mais seulement des objets idéaux, des Essences-Idées, et non des Essences-Etres. C'est ce que SPINOZA explique dans la Pr. 5 du Livre II, après avoir défini l'*Idea Dei* : « L'être formel des idées, dit-il, reconnaît pour cause Dieu, en tant seulement qu'il est considéré comme être pensant, non en tant qu'il s'explique par un autre attribut ». En effet, démontre-t-il, l'être formel des idées est un mode du penser, c'est-à-dire un mode qui exprime d'une certaine manière la nature de Dieu, en tant seulement qu'il est chose pensante, et ainsi n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut de Dieu, et conséquemment n'est l'effet d'aucun autre attribut, sinon de la pensée (*Eth. II. 5 et dém.*).

En d'autres termes, l'Idea Dei commence par être d'abord une sorte de monde intelligible, une réunion d'essences idéales. Alors se produit le second moment de la proces-

sion, que nous avons appelé la création par le Verbe ; *L'Essence-idée devient Essence-force et engendre un Etre réel.* — Le processus est décrit par Spinoza dans le Scolie de la Pr. 3. L'*Idea Dei* n'est autre chose que l'idée de l'Essence divine; or l'Essence de Dieu est active et n'est rien d'autre que la *Puissance de Dieu.* Donc, par cela seul qu'il pense son Idée, Dieu est amené à en développer le contenu d'une façon effective, c'est-à-dire à produire une infinité d'êtres en une infinité de modes ; car il nous est aussi impossible de concevoir Dieu comme n'agissant pas que comme n'étant pas. En pensant son Idée, Dieu est nécessairement amené à rendre sa pensée effective, c'est-à-dire à créer des êtres réels. Et ainsi, conclut Spinoza, « de l'Idée de Dieu *suivent* maintenant une infinité de choses en une infinité de modes » *(Pr. 4)*.

Le mécanisme est simple : chaque essence idéale dans l'Entendement infini est une sorte de mixte qui comprend, en proportions variables, des idées dépendant des divers attributs ; il suffit alors que Dieu féconde en quelque sorte ces essences intelligibles, en laissant découler des attributs correspondants la quantité de puissance nécessaire pour animer peu à peu les divers éléments de l'Idée. Celle-ci devient bientôt, à son tour, un être vivant, une *essence active* qui, comme l'Essence divine initiale, va s'efforcer de passer à l'existence, dans la mesure où le lui permettra la quantité de puissance qu'elle va recevoir des divers attributs impliqués dans sa notion. « *A ce moment précis les choses ne sont plus seulement des modes du penser, elles deviennent des modes qui suivent de leurs attributs propres, avec la même nécessité que leurs Idées suivaient de l'Attribut de la Pensée* (*Cor. de la Pr. 6*). En résumé, toute l'opération créatrice tient dans cette courte formule du *Cor. de la Pr. 7* que « la puissance de penser de Dieu étant égale à sa puissance actuelle d'agir, tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu, suit aussi en Dieu objectivement, dans le même ordre et avec la même

connexion, de l'Idée de Dieu ». Voilà comment, suivant le théorème célèbre, « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ». *(Pr. 7.)*

La démonstration s'éclaircit encore dans le Scolie qui suit la Prop. 7 : « Aussi longtemps que les choses sont considérées comme des modes du penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature entière, c'est-à-dire la connexion des causes, par le seul attribut de la Pensée, et en tant qu'elles sont considérées comme des modes de l'Etendue, l'ordre de la nature entière doit être expliqué aussi par le seul attribut de l'Etendue, *et je l'entends de même pour les autres attributs.* C'est pourquoi Dieu est réellement, en tant qu'il est constitué par une infinité d'attributs, cause des choses comme elles sont en elles-mêmes, et je ne puis présentement expliquer cela plus clairement. » (*Eth. II. 7 Sc.*) Telle est la description intellectualiste de l'acte créateur; mais, bien entendu. c'est toujours la même Essence divine qui est partout présente; sous les attributs, sous l'Intellect infini, sous les modes enfin, c'est toujours la même activité émanatrice qui se déploie, et cette grande idée permet à Spinoza de retrouver, au terme de sa description presque personnaliste de la création, l'idée première du panthéisme qui avait été celle des plus anciens philosophes hébreux. « Ils avaient vu, comme à travers un nuage, que Dieu, l'Entendement de Dieu et les choses dont il forme l'idée, sont une seule et même chose. »

43 Ainsi se justifie la formule des *Cogitata* que nous avions déjà expliquée à propos de l'Essence divine : l'essence, avant la création des choses, diffère de l'essence après la création. Avant la création, elle est seulement puissance indéterminée ; après la création, cette puissance reçoit de l'idée sa détermination, et tend à passer à l'existence. Et elle se distingue alors de l'Essence divine origi-

naire, en ce que celle-ci passe à l'existence par une surabondance naturelle et nécessaire, parce que libre, tandis que les essences des modes créés ne passent pas, d'un seul coup, nécessairement à l'existence, empêchées qu'elles sont par la tendance corrélative des autres essences à y passer elles-aussi.

Nous touchons ici à un des problèmes les plus délicats peut-être du spinozisme. Dans cette doctrine de l'universelle surabondance divine, dans ce panthéisme où il semble que l'Essence de Dieu doive se déployer dans tous les sens et réaliser en bloc tous les possibles, comment se fait-il que toutes les essences ne passent pas à la fois à l'existence, automatiquement, par la même nécessité que l'Essence divine? Comment se fait-il, en d'autres termes, que *toutes les essences-idées ne se transforment pas, au même instant en essences-forces, c'est-à-dire qu'elles ne reçoivent pas des divers attributs impliqués par leur notion la puissance qui leur serait nécessaire pour passer à l'existence et devenir des êtres réels?* Le problème, en deux mots, est le suivant : Comment peut-il y avoir dans le panthéisme de Spinoza *des idées de Modes inexistants*, c'est-à-dire des *essences-idées auxquelles ne corresponde aucune existence réelle?*

Ce problème de l'actualisation effective des essences dans la durée, par quoi l'éternité divine arrive à se manifester dans le temps, ne va-t-il pas impliquer encore, en dépit des textes intellectualistes, une sorte de choix volontaire et d'élection des possibles jusque dans la Nature divine elle-même? Spinoza ne va-t-il pas être amené à limiter la surabondance infinie de son Dieu-substance, qui tendrait à réaliser indifféremment tous les possibles, par un Dieu personnel qui les appelle à l'existence, chacun à leur tour, dans un ordre déterminé, et dans la mesure où ils sont compossibles en même temps dans cette « *Face de tout l'Univers* » qui constitue vraiment l'affirmation de Dieu dans le temps et dans l'espace? Essayons

d'éclaircir quelque peu cette théorie délicate de l'actualisation effective des possibles.

Elle apparaît dans l'*Ethique* avec la *8e Prop.* du *IIe Livre*, immédiatement après la théorie de la création par l'Idée de Dieu : SPINOZA y consacre un seul théorème et un scolie assez obscur : « Les Idées des choses singulières ou modes n'existant pas doivent être comprises dans l'Idée infinie de Dieu, de la même façon que les essences formelles des choses singulières ou modes sont contenues dans les attributs de Dieu. » Tout d'abord, ces idées de choses inexistantes: sont-elles des possibles (analogues aux possibles leibniziens), que Dieu pourrait, à son gré, appeler à l'existence, mais qu'il choisit, suivant des raisons morales par exemple? Là n'est pas la pensée de SPINOZA ; Il a affirmé trop souvent, et d'une façon expresse, que la notion de choses contingentes ne se pose pas au regard de Dieu, pour que l'on puisse s'arrêter à cette interprétation. Il n'y a pas en face du Dieu de SPINOZA, comme en face du Dieu de LEIBNIZ, un monde de possibles que son Entendement pourrait réaliser indifféremment. Tout ce qui est possible à ses yeux est absolument nécessaire ; la notion de *contingence*, comme nous allons le voir, loin d'impliquer une plus grande puissance de l'entendement, *implique plutôt une faiblesse et une impuissance*. Ce sera le point original du spinozisme.

Certes, il existe dans l'*Idea Dei* une quantité de possibles qui, non seulement ne sont pas réalisés, mais encore ne le seront jamais. Mais ces possibles ne sont pas dans l'*Idea Dei* en tant que pensés par Dieu ; ils y sont contenus en tant que pensés par les âmes humaines, au même titre que les idées fausses, comme la chimère, et les divers êtres de raison : « On demande si Dieu connaît les maux et les péchés, les Etres de raison et les autres choses semblables. Nous répondrons que Dieu doit nécessairement connaître les choses dont il est cause... Seulement, comme ils ne sont rien dans les choses, mais

n'existent que dans l'esprit humain, il s'ensuit que Dieu ne les connaît pas en dehors de l'esprit humain .. Et de même pour les choses universelles qui ne sont pas l'objet de la Science de Dieu, et qu'il ne connaît qu'en tant qu'il connaît les esprits des hommes. » (*Cog. II*, ch. VII, § 4-5).

Enfin, remarque SPINOZA, il y a dans l'*Idea Dei* des idées vraies, et qui pourtant ne seront jamais réalisées : « Si nous concevions tout l'ordre de la Nature, nous trouverions que beaucoup de choses dont nous percevons la nature clairement et distinctement, c'est-à-dire dont l'essence est nécessairement telle ou telle, ne peuvent exister en aucune manière, car il est aussi impossible que de telles choses existent dans la Nature que nous connaissons présentement, qu'il est impossible qu'un grand éléphant puisse pénétrer dans le trou d'une aiguille. » (*Cog. I*, ch. III § 6.)

Ce texte pourrait encore faire croire que ces possibles contenus dans l'*Idea Dei*, pourraient être réalisés par Dieu s'il le voulait. Mais ne nous y trompons pas; ils n'y sont contenus que médiatement, par l'intermédiaire des âmes humaines, c'est-à-dire des *choses déjà créées. Ils ne sont donc pas, en Dieu même, antérieurs à la création*, comme le seront les possibles leibniziens; ils sont, au contraire, logiquement postérieurs. On ne peut même pas dire qu'ils soient impossibles au regard de Dieu ; à vrai dire, ils ne sont ni contingents, ni même impossibles; ils ne se posent pas du tout à son Entendement, au moment où il va créer. Ils ne sont pas encore, ils n'ont pas encore apparu.

Par suite les « Idées de modes inexistants » dont il est question dans le *Théorème 8*, ne sont pas des Idées d'êtres contingents qui pourront exister ensuite ou ne pas exister; ce sont des Idées d'êtres nécessaires qui existeront certainement, mais dont ce n'est pas encore le moment d'être créés. C'est ce qui confirme le *Corollaire : « Aussi longtemps* que des choses singulières n'existent pas, si ce

n'est en tant que comprises dans les attributs de Dieu, leur être objectif, c'est-à-dire leurs idées n'existent pas, si ce n'est qu'en tant qu'existe l'Idée infinie de Dieu. »

Ainsi, une fois pour toutes, il convient de faire dans l'*Idea Dei* deux parts : les Idées qui s'y trouvent avant la création, et celles que la création y a ajoutées à titre de pensées des âmes humaines. Les secondes peuvent être contingentes ou nécessaires, peu importe ; elle ne nous intéressent pas pour le moment. *Les premières seules nous intéressent, parce qu'elles concernent l'Entendement divin avant la création.* Or, toutes ces idées ne sont pas seulement possibles. mais nécessaires, *ou plutôt elles ne sont possibles que parce qu'elles sont nécessaires,* parce qu'elles se confondent avec l'Etre divin lui-même qui va se réaliser, avec ce que Dieu va produire par la surabondance à la fois nécessaire et libre de sa Puissance. Comme le répète Spinoza, « l'objet de la Science de Dieu » est Dieu lui-même : Dieu ne peut penser avant la création que ce qu'il va réaliser nécessairement.

Voilà pour les idées possibles de modes *encore* inexistants contenus dans l'*Idea Dei.* Nous savons qu'à toutes ces idées correspondront des êtres réels : comment va s'opérer leur création ? Le voici : Si, suivant la terminologie scolastique, l'être objectif de ces choses singulières est contenu dans l'*Idea Dei,* leur être formel, avant la création, est contenu dans les divers attributs divins. Autrement dit, de même que les Idées des choses ne possèdent encore, avant la création, qu'une existence en quelque sorte virtuelle et simplement logique dans l'*Idea Dei*, leur être futur n'existe également dans les attributs divins qu'à l'état de simple virtualité. Là réside vraiment la contingence, bien plutôt que dans l'*Idea Dei;* les choses avant la création, sont contingentes quant à leur puissance ou, si l'on veut, quant à leur essence-productrice, tandis qu'elles sont nécessaires, au contraire, quant à leur connaissance et à leur Idée.

Sur ce point, en effet, la solution ne saurait faire de doute: *les essences des choses ne sont pas individualisées tant qu'elles restent contenues dans les attributs divins avant leur création ;* elles ne se distinguent et s'individualisent que lorsque, descendant des attributs par émanation, elles passent au rang de modes. C'est ce que SPINOZA explique dans le 2e *Appendice du Court Traité*, qui constitue avec le théorème précité de l'*Ethique*, l'unique source de la théorie des modes inexistants : « L'essence de toutes les modifications est contenue, y est-il dit, dans les attributs..... Mais il faut remarquer que ces modes, considérés en tant que n'existant pas réellement, sont néanmoins tous compris dans leurs attributs, et comme il n'y a entre les attributs aucune sorte d'inégalité, *non plus qu'entre les essences des modes*, il ne peut y avoir aussi dans l'Idée aucune distinction puisqu'elle ne serait pas dans la Nature. Mais si quelques uns de ces modes revêtent leur existence particulière et se distinguent ainsi en quelque manière de leurs attributs (parce que l'existence particulière qu'ils ont dans l'attribut est alors le sujet de leur essence), alors une distinction se produit entre les essences des modes, et par suite aussi entre leurs essences objectives qui sont nécessairement contenues dans l'Idée. » *(C. Tr. Append. II*, § 11).

Est-ce à dire pour cela que toutes les essences individuelles futures soient confondues dans les attributs en une sorte de bloc homogène, totalement indifférencié ? Peut-être faudrait-il invoquer ici la distinction leibnizienne de la simple virtualité et de l'acte achevé. Les attributs divins, avons-nous vu, sont des puissances infinies de production, l'*Absoluta Cogitatio* est capacité infinie de produire des Esprits (*Mentes*), comme l'*Absoluta Extensio* est capacité infinie de produire des corps, comme l'*Absoluta Animatio* est capacité de produire des âmes (*animas*). S'ensuit-il que cette capacité de production soit totalement indifférente, que la contingence soit absolue entre

ces essences possibles ? Il ne le semble pas, et SPINOZA paraît indiquer au contraire une espèce de préformation quand, dans le *Scolie du Th. 8 de l'Ethique, Livre II,* il cherche à illustrer sa pensée par un exemple, naturellement emprunté au domaine de la *Cogitatio.* On peut concevoir dans un cercle une infinité de paires de segments d'égal produit; toutefois aucune de ces paires ne peut exister avant que le cercle existe, et, de même, l'idée d'aucune de ces paires ne peut être dite exister si ce n'est en tant qu'elle est comprise dans l'Idée du cercle. Concevons maintenant que de cette infinité de paires, deux seulement viennent à exister, savoir D et E. Alors leurs idées existent, non seulement en tant que comprises dans l'idée du cercle, mais aussi en tant qu'elles enveloppent l'existence réelle de ces paires de segments, par où il arrive qu'elles se distinguent des idées des autres paires.

Telle est la notion spinoziste de la préformation des essences au sein des attributs avant la création : Certes, dit SPINOZA, qu'on ne s'attende pas à avoir un exemple qui puisse expliquer adéquatement la chose *attendu qu'elle est unique* (*Eth. II, 8, Sc.*). Faut-il parler d'un enveloppement analogue à celui des individus dans l'espèce, ou des objets particuliers dans l'idée générale ? Non, rien n'est capable de donner une explication adéquate, et cela parce que la question est posée en terme de puissance, de capacité productrice, et qu'aucun concept fixe et figé ne saurait donner une idée de cette virtualité de production. La contingence des essences est donc quelque chose de *sui generis :* à en juger par l'exemple des segments du cercle, il semble que la contingence concerne plutôt la *place* que ces essences seront susceptibles d'occuper dans l'Univers. Les deux segments de chaque paire pourront avoir des dimensions respectives différentes, mais ils sont assujettis à la condition d'avoir leur produit égal. Et cela fait songer à la définition de la *Facies Totius Universi*, dont SPINOZA disait à SCHULLER « qu'elle reste toujours la même, quoi-

qu'elle change d'une infinité de façons.» (*Ep.64. V.-L. t. II*, p. 392). La façon dont se comportent les divers mouvements individuels au sein de cette *Facies* est éminemment variable, mais la proportion finale de tous ces mouvements, l'Equation générale de l'Univers, en dépit de tout, doit rester invariable. Et, de même, chaque individu particulier est susceptible d'une infinité de variations dans le repos et la vitesse de ses éléments, mais l'individualité subsiste tant que subsiste la même proportion de mouvement et de repos.

Tout porte donc à croire que les essences des individus créés sont contenues dans leurs attributs respectifs d'une manière à peu près analogue. Prenons l'*Absoluta Extensio*, le dernier des attributs. En soi, elle est simple puissance de mouvement, capacité infinie de production, susceptible par suite d'engendrer dans l'Univers des mouvements de toutes sortes : *en cela consiste sa contingence*. En ce sens, les mouvements des individus particuliers sont contenus en elle, peut-on dire, à l'état de purs possibles, d'essences contingentes toutes également possibles. Mais, aux yeux de Dieu, c'est-à-dire dès que, par l'apparition de la *Facies*, Dieu prend conscience de lui-même, la question de possibilité contingente qui se pose pour nous, perd tout son sens. *Une seule série d'essences est possible, parce qu'elle est nécessaire* ; celle qui s'accorde avec l'équation de la *Facies*, c'est-à-dire avec l'existence même de l'Individualité de Dieu.

44. Telle est la façon dont Spinoza conçoit ce que le panthéisme alexandrin appelait la « *Chute des Ames* », et leur descente de l'absolu. Ici également, il y a pour ainsi dire chute ; les essences descendent elles aussi des attributs divins, où elles existaient à l'état d'enveloppement, et où elles participaient de l'éternité divine, pour tomber dans la durée et dans le monde du devenir. A cet instant précis, suivant le mot du *Court Traité*, « l'existence parti-

culière qu'elles avaient dans l'attribut devient le sujet de leur essence. »

Sur la nature de cette existence particulière au sein de l'attribut, nous nous sommes, semble-t-il, suffisamment expliqués. Les essences ne sont pas, par avance, entièrement individualisées, comme elles le seront par la suite. En d'autres termes, il n'y a pas, à proprement parler, dans les attributs, comme l'eût dit Plotin, « une idée de Socrate ou une idée de Pythagore. » A la question de la 5e *Ennéade* (ch. vii) : « Y a-t-il des Idées des Individus avant toute création ? », Spinoza eût répondu sans hésiter par la négative. Non ! tant que les essences sont contenues en puissance dans les attributs divins, elles ne sont pas différenciées en tel ou tel individu. Sans cela, comme elles y participent évidemment de la nature de Dieu, ces essences devraient, comme Dieu, passer d'elles-mêmes automatiquement à l'existence. Or Spinoza a constamment affirmé le contraire avec la plus grande énergie. A l'inverse de l'Essence divine, les essences des créatures n'enveloppent pas l'existence nécessaire : « *Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam.* » (*Eth. I*, 24). Une fois de plus, pour employer le langage de Plotin, il n'y a pas, à vrai dire, dans l'*Absoluta Extensio* « le corps de celui-ci, le corps de celui-là », pas plus qu'il n'y a dans l'*Absoluta Animatio* « l'âme de celui-ci, l'âme de celui-là. »

Ce qui permet à Spinoza de ne pas suivre Plotin sur ce point et d'échapper à ses commentaires embarrassés, c'est sa conception véritablement originale des modes infinis, intermédiaires entre la Nature naturante et la Nature naturée. Il ne faut pas l'oublier : *C'est seulement avec ces modes immédiats, et après leur apparition, qu'il peut être question d'individualité, sous quelque forme que ce soit.* N'est-ce pas assez dire que toute notion d'individualité est exclusivement du domaine de la Nature naturée ? elle ne saurait exister, en aucune façon, dans la Nature natu-

rante, c'est-à-dire dans les attributs divins eux-mêmes. Tant qu'elles demeurent enveloppées dans ces attributs, les essences des créatures sont contingentes, parce que la puissance qui va les animer est susceptible encore d'une infinité de déterminations possibles. Tant qu'ils sont contenus dans l'*Absoluta extensio*, les corps de l'Univers peuvent être encore tels ou tels, comme les âmes-esprits, tant qu'elles sont en puissance dans l'*Absoluta Cogitatio* ne sont pas encore prédéterminées à revêtir telle ou telle forme.

Mais il n'en est rien, en revanche, dès que l'Entendement divin, premier mode immédiat, les a fait passer dans l'*Idea Dei*. Ici, désormais, toute indétermination a cessé : *Tandis que la Puissance de Dieu pouvait réaliser n'importe quel possible, son Entendement ne peut concevoir que le nécessaire.* Si donc on discute et on hésite sur la notion spinoziste de la contingence, c'est qu'on ne la place pas là où elle est véritablement ; on pense à un démiurge comme le Dieu de LEIBNIZ, en face duquel se présentent indifféremment une infinité de *possibles idéaux*, tous également réalisables. En vérité, on peut dire qu'une infinité de possibles se présentent aussi en face de l'Intellect infini du Dieu spinoziste. *Mais ces possibles ne sont pas des idées*, ce sont des *possibilités de production.* Cela n'est même pas assez exact ; car ces possibilités ne constituent pas une pluralité mais une continuité indivisible. L'*Absoluta Cogitatio* n'est susceptible de produire plus tard des idées particulières que parce qu'elle est en soi capacité continue d'émanation, susceptible de produire indifféremment n'importe quelle idée, n'importe quelle âme.

La contingence existe donc bien dans SPINOZA, mais elle n'est pas là où les systèmes exclusivement personnalistes, ont l'habitude de la présenter : à savoir dans l'Entendement divin. Et cela tient à ce que la Personnalité du Dieu spinoziste n'est qu'un produit dérivé. Avant de prendre conscience de lui-même, le Dieu de l'*Ethique* est

la Substance infinie du panthéisme. *En deux mots, la contingence est vraiment dans la Puissance de Dieu, mais elle n'est pas dans son Intelligence; ou plutôt, lorsque cette Intelligenee est apparue, la contingence n'est plus; la nécessité règne désormais sur les essences.* Va-t-elle régner aussi sur les existences qui s'ensuivront? C'est ce que nous allons maintenant examiner.

Certes, nous savons d'avance qu'il n'en est rien : « Les essences des choses produites par Dieu, est-il dit dans l'*Ethique*, n'enveloppent pas l'existence nécessaire. » Comment donc l'existence de ces choses singulières suit-elle de leur essence? La réponse est donnée au II[e] Livre, par la *Prop. 9*. « L'Idée d'une chose singulière, existant en acte, a pour cause Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère comme affecté de l'idée d'une chose singulière existant en acte, idée de laquelle Dieu est cause pareillement en tant qu'il est affecté d'une troisième, et ainsi à l'infini. » — Ce qui signifie : les essences peuvent développer leur existence, dans la mesure où elles sont toutes compossibles dans l'Univers.

Mais alors n'est-ce pas introduire, sous une autre forme, une détermination nécessaire de l'existence, incompatible, semble-t-il, avec l'affirmation précédente? Nous retrouvons ici le problème de la conciliation du libre-arbitre des créatures avec la Prédestination de Dieu, dont Spinoza avait dit dans les *Cogitata,* qu'il dépassait la compréhension humaine. Voici, en effet, que la contingence que nous avions pu éliminer des décisions divines touchant la création des essences, reparaît cette fois, à nouveau, à propos de la volonté des créatures, et menace de renverser le plan divin. Car la liberté des êtres créés, Spinoza ne la nie plus : Avec la même certitude qu'il affirmait la création nécessaire des essences par Dieu, il affirme la liberté de déploiement de ces essences : « Si nous sommes attentifs à notre nature, nous concevons clairement que nous sommes libres dans nos actions, et que nous délibérons

sur beaucoup pour cette seule raison que nous le voulons.» (*Cog. I*, ch. III fin.)

Tout ce que concède SPINOZA, c'est que nous ignorons absolument « comment cette volonté humaine peut être créée par Dieu à chaque instant, de telle sorte qu'elle demeure libre. » Mais il n'en reste pas moins vrai que dans ce même chapitre des *Cogitata*, où il avait écarté résolument de Dieu ces deux notions de possible et de contingent, il termine en les rétablissant toutes deux au regard des créatures. Sans doute, puisque tout dans l'Univers, en dernière analyse, doit être exprimé dans l'*Idea Dei*, possible et contingent « ne peuvent évidemment signifier qu'un défaut de notre connaissance au sujet de l'existence des choses ». Malgré tout cependant, dans la mesure où les essences particulières ont reçu des attributs divins, au moment de l'Acte créateur, ne fût-ce qu'une parcelle de la Puissance émanatrice de Dieu, elles doivent participer elles aussi de la libre capacité de production qui était dans leur principe; *ne vont-elles donc pas agir et se comporter, à leur tour, comme autant de petits dieux?*

45. Le mécanisme de la création, en effet, a consisté à faire correspondre aux diverses idées de l'*Idea Dei* des *essences actives*, c'est-à-dire à détacher de chacun des attributs divins la part de puissance impliquée dans l'Idée à créer. Car, explique SPINOZA, dans l'Appendice déjà cité du *Court Traité*, les Idées ne sont pas seulement des expressions des modes de l'étendue, mais encore des modes de tous les autres attributs. Au premier rang de ceux-ci se trouve naturellement l'*Absoluta Cogitatio;* donc le premier effet de la création sera de laisser émaner de cet attribut une certaine part de puissance divine, susceptible d'animer l'Idée. Le produit de cette émanation constitue ce mode fini de la pensée que SPINOZA appelle la *mens*. En même temps, découlent de tous les autres

PRINCIPE PENSANT, ESPRIT, INTELLIGENCE, RAISON

attributs les expressions successives de la Puissance de Dieu, en sorte que cette *mens* se complète par un *animus*, une *anima*, un *corpus*. Quand tous les attributs ont ainsi procédé, la synthèse ainsi produite constitue un mode fini, une créature essentiellement active comme Dieu.

En ce sens, tous les êtres de la Nature naturée participent évidemment de l'infinité des attributs divins. Sans doute, quand Tschirnhaus demandait s'il y avait dans la nature des êtres participant à deux, trois ou quatre attributs, Spinoza ne parlait dans sa réponse que des deux seuls attributs privilégiés de la pensée et de l'étendue. Mais il ne s'agissait là, nous l'avons vu, que de la connaissance rationnelle et claire des attributs, dans la transcription purement intellectualiste du système. En fait, le texte de l'Appendice du *Court Traité* est formel : « Nous croyons avoir expliqué quelle sorte de chose est l'*âme en général*, entendant par là non seulement les idées qui naissent des modifications corporelles, mais aussi celles qui naissent d'une modification déterminée des autres attributs ». *(C. Tr. Append. II*, § 12.)

Or cela montre que notre conception des attributs intermédiaires n'est en aucune façon artificielle, puisque nous n'avons fait que réaliser et étaler en quelque sorte le contenu de l'âme en général, en la déployant graduellement en *mens, animus* et *anima*. Mais il faut remarquer qne ce déploiement n'est nécessaire que si l'on veut faire entrer dans l'ensemble de la doctrine les points de vue de la théologie et de la politique. Si, au contraire, on veut s'en tenir à l'expression seulement intellectualiste, alors les deux attributs extrêmes, Pensée et Etendue, suffisent, car, suivant la conception fondamentale du spinozisme, chacun des attributs, ou plutôt *chacun des modes, est représentatif de tous ceux qui sont au-dessous de lui dans la hiérarchie.* Il suffit d'ailleurs de pénétrer un peu profondément dans l'*Ethique* pour s'apercevoir que la symétrie du couple *mens-corpus* est toute apparente.

L'âme humaine, par exemple, sur laquelle SPINOZA a insisté davantage, n'est pas simplement cette idée du corps, qu'elle devrait être pourtant, si l'homme ne participait qu'aux deux attributs divins privilégiés. En fait, ses fonctions sont multiples. Elle est d'abord « idée du corps », et cette idée est claire ; elle est ensuite idée des corps extérieurs, mais cette idée est confuse et du domaine de l'imagination. Comme ces corps extérieurs sont la source d'affections, elle est idée de ces affections. Comme son propre corps est composé d'une pluralité d'éléments, elle est idée de ces éléments. Comme les esprits animaux produisent des sentiments, elle est idée confuse de ces sentiments. Comme les hommes entre eux s'aiment ou se haïssent, elle est idée de cet amour. Enfin elle est idée de Dieu. Et pour couronner cet édifice, voici que SPINOZA déclare tout à coup, au milieu du II[e] Livre de l'*Ethique*, qu'elle est idée d'elle-même, en ce sens qu'il « existe une idée de l'âme qui est unie intimément à l'âme, comme l'âme est unie au corps ». (Pr. 21.)

L'âme est donc une synthèse infiniment complexe, et cela va de soi, puisqu'elle a pour rôle d'exprimer dans son langage l'infinité des attributs. Or nous n'avons fait autre chose qu'étaler ce contenu de l'âme, correspondant à ces divers attributs, et nous avons ainsi abouti à la déployer en une hiérarchie de puissances, échelonnées entre les deux grands attributs de la traduction intellectualiste, la pensée et l'étendue. Quant à comprendre pourquoi SPINOZA s'est efforcé de rapporter tout le système à ces deux seuls plans de projection, la raison en est simple : c'est que toute spontanéité disparaissait par là, que tout se ramenait à un mécanisme inflexible, d'une part le mécanisme des mouvements dans l'étendue, de l'autre le mécanisme des idées dans la pensée, et cela grâce à la conception cartésienne qui avait permis, contrairement à la tradition antique, de réduire la matière aux lois mathématiques de l'entendement.

Mais cette matière ainsi entendue ne représente, nous l'avons vu, que le dernier échelon de l'Existence divine dans la procession des attributs. En fait, l'*Absoluta Extensio* se double immédiatement d'une *Absoluta Animatio* qui caractérise vraiment la Vie de Dieu en engageant son Essence dans l'étendue ; et cette *Absoluta Animatio*, à son tour, se relie à l'*Absoluta Cogitatio* par l'intermédiaire d'un attribut affectif qui est, si l'on veut, l'*Absolutus Amor*. Par suite, si nous voulons rendre compte de la procession des modes, il convient de l'envisager successivement dans chacun de ces attributs divers, en commençant plutôt par l'étendue que par la pensée, parce que les modes du corps ne contiennent que des éléments émanés de l'*Extensio*, tandis que, pour obtenir les modes de la *mens* à l'état pur, il faudrait d'abord faire le départ, dans ce que l'*Ethique* appelle l'âme, entre ce qui dérive exclusivement de la *Cogitatio* et ce qui provient de l'expression des autres modes.

46. Transportons-nous donc dans l'*Absoluta Extensio*, au moment de la création. Que se passe-t-il ? Conformément au plan de l'*Idea Dei*, le *Motus et quies*, premier mode immédiat, fait émaner de la puissance de l'Etendue attribut toutes les essences actives de tous les corps de l'Univers, et ces essences constituent une immense synthèse harmonieuse : la *Facies totius Universi*, deuxième mode éternel. On peut considérer, dès lors, toute la procession comme le développement de la *Facies*, comme un déroulement hiérarchique de tous les modes qui viennent s'échelonner au-dessous d'elle, suivant la diminution progressive de leur éternité et leur abaissement dans les durées, de plus en plus courtes, d'une existence de plus en plus voisine de l'inerte matérialité de l'atome.

C'est dans une série de Lemnes, insérés au II[e] Livre de l'*Ethique*, après la *Prop. 13*, que Spinoza a exposé cette hiérarchie des corps dans la nature Naturée. L'idée qui la

domine est une sorte de généralisation des théories biologiques de Leuwenhoeck et de Swammerdam, qui venaient de se faire jour: Un corps qui paraît simple se compose de plusieurs individus, dont chacun est lui-même fort composé. Pourtant, tandis que Leibniz poussera jusqu'à l'infini cette composition, Spinoza s'arrête à des éléments premiers qui sont de véritables corps simples, des atomes, ou, au sens étymologique, des *individus* (ce qui ne peut plus être divisé).

Il semble que ce soient en somme des infiniment petits de matière, car dans les *Cogitata,* Spinoza met au nombre des vérités indiscutables « cette division réelle de la matière en particules indéfinies en nombre, démontrée avec assez d'évidence, bien que nous ignorions comment cette division a lieu ». (*Cog. I.* ch. III, fin). Ces corps élémentaires ne se définissent plus que par leur vitesse, leur quantité de mouvement et de repos. De la sorte un individu quelconque, un individu du second degré pourrait-on dire, est composé de ces « *individua corpora* » élémentaires, « de ces corps les plus simples qui se distinguent entre eux par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur », et l'individu-synthèse conserve sa forme tant que persiste dans les composants la même relation entre le mouvement et le repos. Mais, ajoute le Scolie du Lemne VII, on peut concevoir un individu du 3e degré composé d'individus du second, et qui conservera encore sa forme, dans les mêmes conditions..... « Et continuant ainsi à l'infini, nous concevrons que la Nature entière est un seul individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières, sans aucun changement dans l'Individu total ». (*Eth. II. Lemne VII Scolie.*)

Sans doute, nous savons par une des dernières lettres à Tschirnhaus, du 15 juillet 1676, que Spinoza « espérait avoir quelque jour l'occasion, si Dieu lui prêtait vie, de traiter à fond cette matière, sur laquelle il n'avait pu rien mettre en ordre jusque là » (*Ep. 83.* V.-L. t. II, p. 429). Mais

la mort l'a empêché d'exécuter ce projet ; aussi la théorie des modes de l'étendue demeure-t-elle confuse. Spinoza, sans doute, eût probablement poussé jusqu'au bout, comme Leibniz, les conclusions des expériences de Leuwenhoeck; il eût été amené à reculer à l'infini les corps élémentaires, et à ne plus concevoir aucune limite à la division de l'étendue. A cette limite, la matière se volatilisait, comme il devait arriver dans les monades : on retrouvait véritablement l'idée antique de la continuité infinie de la procession, jusque dans ces degrés ultimes où la matière, comme l'avait voulu Plotin, semblait sombrer dans le néant.

Telle était la conclusion logique de l'hypothèse initiale de la procession que venaient confirmer les découvertes nouvelles de la Biologie. Malheureusement, Spinoza se laissa influencer par la mécanique cartésienne qui le détourna de la voie que lui traçait Plotin et que devait retrouver Leibniz. Il eut conscience, d'ailleurs, qu'il introduisait par là une sorte de désharmonie dans son système, et, jusqu'à sa mort, il conserva l'espoir de la corriger. Mais en l'absence de textes définitifs, nous devons nous en tenir à ceux que nous a laissés Spinoza. Or, dans une lettre à Oldenbourg du 20 nov. 1665, il commentait la théorie de l'emboîtement des corps exposée dans l'*Ethique*. Nous croyons être des individus indépendants, c'est une illusion; c'est à peu près comme si les diverses parties du chyle et de la lymphe se considéraient, au milieu du sang, comme des organismes indépendants. Sans doute il pourrait en être ainsi aux yeux d'un petit ver qui vivrait dans le sang et dont la vue serait assez perçante pour en distinguer les particules. A ce ver les mouvements de la lymphe et du chyle apparaîtraient comme réglés uniquement par la nature du sang, car il ne concevrait pas d'autre milieu : Le sang lui semblerait être un tout. Mais nous qui savons que le sang, loin d'être un tout individuel, n'est qu'une partie d'un organisme plus vaste, nous ne manquerions pas de trouver la conception du ver par trop simpliste ; bien

vite, nous nous élèverions, de degré en degré, à un emboîtement des êtres les uns dans les autres, chacun d'eux jouant alternativement le rôle de partie et de tout : « Je dis maintenant que tous les corps de la nature peuvent être conçus comme nous venons de concevoir cette masse de sang, puisque tous les corps sont environnés par d'autres corps, et se déterminent les uns les autres à l'existence et à l'action suivant une certaine loi, le même rapport du mouvement au repos se conservant toujours dans tous les corps pris ensemble, c'est-à-dire dans l'univers tout entier. D'où il suit que tout corps est une partie de l'Univers qui s'accorde avec le tout et est uni à toutes les parties. Et comme la nature de l'Univers n'est pas limitée comme celle du sang, mais absolument infinie, toutes ses parties doivent être modifiées d'une infinité de façons et souffrir une infinité de changements, en vertu de la puissance infinie qui est en elle » (*Ep. 32*, V.-L. t. II, p. 310).

Ainsi donc, s'il est vrai que Spinoza ne pousse pas, comme le fera Leibniz, la division des corps à l'infini, en revanche il pousse jusqu'à l'infini leur synthèse, ce que Leibniz au contraire se refusera à faire. La *Théodicée* enseignera que si chaque parcelle de matière contient une infinité de créatures, l'Univers, pris en bloc ne saurait être considéré comme un animal ou une substance. Si chaque individu est comme un étang plein de poissons, l'étang n'est pas un animal, mais une masse qui les contient. (*Théod.* Préf. et § 195.)

Mais cette concession que Leibniz n'a pas voulu faire au panthéisme, Spinoza la dégage expressément des prémisses de son système : la réalité fondamentale appartient à l'individu, à l'être singulier. Et c'est pourquoi *deux sortes d'êtres seulement possèdent l'indépendance ;* au sommet, l'Individualité suprême du Dieu-Nature; à la base, l'individu élémentaire, la portion d'étendue qui ne peut plus être divisée. Entre les deux termes extrêmes, pourtant, la différence est immense ! L'Individu suprême se suffit à

lui-même, parce qu'il englobe toute la Nature ; il est l'affirmation totale de l'Etre, il est Dieu. L'individu élémentaire, au contraire, représente l'isolement absolu, la parcelle ultime dans laquelle est venu peu à peu s'éteindre le rayonnement de la Puissance divine. Un tel être est singulier sans doute ; mais son individualité possède autant de faiblesse que le terme supérieur possédait de force. Tandis que ce dernier est le tout qui n'est plus partie, le premier est la partie qui ne peut plus être conçue comme tout à l'égard d'aucune autre chose. Entre les deux termes s'échelonnent les êtres qui sont à la fois partie et tout ; mais précisément parce qu'ils n'ont pas l'indépendance véritable de l'individu, ils ne possèdent pas de réalité absolue. Ce sont de simples chaînons dans l'immense hiérarchie de l'Univers.

Il semble, par là, que la procession tende à retrouver à son terme l'être individuel dont elle était partie; Au sommet, Dieu ; à la base l'atome. Tout ce qui remplit l'intervalle n'est qu'individus d'individus. Pour s'exprimer en termes de logique, tout le reste n'est qu'espèce. Le genre suprême seul et l'individu dernier sont les deux termes indépendants de la série ; mais c'est parce que le genre suprême, loin d'être une notion générale, est l'individu le plus riche, la synthèse de tous les genres subordonnés.

Or c'est ce que traduit justement, dans l'attribut Pensée, la hiérarchie des âmes et des degrés de connaissance. Tout à fait à la base, l'imagination, la connaissance du premier genre, qui concerne l'individu ; au-dessus, vient la connaissance du deuxième genre qui concerne les espèces et les notions communes. On croirait alors que la connaissance du général est supérieure à celle de l'individuel? Erreur ! Voici qu'elle est surpassée. elle-même, par la connaissance du troisième genre qui, à nouveau, revient à l'individuel. Et cela s'explique par la descente même de la procession, qui tend à retrouver à son terme l'être indépendant dont elle était partie. Seulement, tandis

que l'indépendance initiale était caractérisée par le fait de se suffire à soi-même, ou l'αὐτάρκεια, l'indépendance finale, au contraire, consiste dans l'isolement.

Rappelons maintenant que tous les systèmes panthéistes ont toujours défini le mal comme le dernier degré de l'émanation. Plotin en faisait le mode d'existence ultime de la matière ; Spinoza, à son tour, l'a-t-il conçu autrement ? Le mal n'est-il pas, aussi, dans son système, l'existence de ces individualités élémentaires qui voudraient reproduire à leur manière l'image de Dieu, comme dans les *Ennéades*, la matière, « Infini d'ici-bas », s'efforçait d'imiter « l'Infini d'en haut », la Puissance infinie de l'Un originaire ?

Mais l'effort était vain, car, tandis que la Puissance de l'Un était infiniment surabondante, parce qu'elle était une Unité de synthèse, en sens inverse, la puissance des unités élémentaires dans lesquelles s'est diluée la procession « ne peut plus rien », parce que la vie initiale s'est éteinte, en s'irradiant dans une somme indéfinie de termes. En sorte que la δύναμις primitive pouvait être dite « puissance » au sens actif, alors que la δύναμις finale conservait, au contraire, la signification toute passive qui avait été celle de la matière de Platon et d'Aristote. Partie de la « Puissance », la procession plotinienne s'achevait encore dans la « Puissance » ; partie de l'ἄπειρον, elle aboutissait sans doute à l'ἄπειρον. Mais la première Puissance était l'Infinité intensive de Dieu, la vie surabondante ; la δύναμις ἄπειρος de la matière impliquait, en sens inverse, la passivité absolue et le mal.

Ces considérations vont nous aider à comprendre ce qu'est devenu, dans le système spinoziste, le « mal » des anciens panthéismes d'émanation. Certes, dans la traduction intellectuelle de son système, Spinoza se défendra évidemment d'employer le mot ; Bien et Mal sont des notions humaines qui n'ont pas de sens, au regard de l'intelligence d'une part, au regard du mécanisme de

l'étendue d'autre part. Spinoza ne parlera que de mouvement et de repos, d'action et de passion. Mais, d'avance, nous pouvons prévoir que ces notions humaines, qui ne sont pour l'entendement que des « êtres de raison », retrouveront un sens réel dès qu'on les envisagera dans les modes intermédiaires de Dieu : on s'apercevra alors qu'elles sont fondées dans les attributs correspondants. Nous allons les examiner maintenant, afin de voir ensuite comment le problème du mal nous amène à la *conversion*, c'est-à-dire à ce processus de retour en Dieu, que Spinoza, à l'exemple des émanatistes antiques, oppose lui aussi à la procession, comme l'ἐπιστροφή des Alexandrins s'opposait à la πρόοδος.

CHAPITRE V

La Conversion.

47. Nous voici parvenus au terme de la procession. Par un écoulement de ses divers attributs, l'Essence de Dieu s'est irradiée en une infinité d'essences individuelles, et chacune d'elles, à l'exemple de son modèle divin, tend naturellement à passer à l'existence. Mais nous avons vu que cet effort étant contrebalancé par l'effort corrélatif des autres essences, aucune d'elles ne passe finalement à l'existence que dans la mesure où les autres le lui permettent, autrement dit dans la mesure où le règle la connexion totale des choses dans l'*Idea Dei*.

Ainsi s'établit l'équilibre de l'Univers : l'enchaînement des corps dans l'étendue reproduit l'enchaînement des idées dans l'Entendement divin, et l'ensemble constitue le déroulement infini de la Nature naturée. Mais si un tableau aussi harmonieux satisfait pleinement l'entendement, correspond-il à la réalité ? Sans doute, l'intelligence, parce qu'elle opère dans le devenir des modes une coupe instantanée qui fige brusquement la procession, ne peut pas prendre du monde une autre vision ; elle ne peut concevoir l'ordre et la connexion des choses que comme le reflet exactement parallèle de l'ordre et de la connexion des idées.

N'oublions pas que l'*Ethique* ne nous a présenté du devenir émanatif qu'une épure immobile dans les deux plans extrêmes. Mais ce devenir qu'elle semble avoir immobilisé, en le projetant à la fois dans le plan de la

pensée et dans le plan de l'étendue, n'en existe pas moins en fait. Les essences créées devront participer, en effet, de la liberté d'expansion de l'Essence divine; livrées à elles-mêmes, elles ne connaîtront aucune entrave; ne vont-elles pas troubler, par là, l'économie du plan divin dans l'*Idea Dei* ? Or Spinoza, d'autre part, affirme avec énergie, au nom du sentiment intérieur, la liberté des créatures. Dès lors l'équilibre de l'Univers, au lieu d'être la conséquence d'une harmonie initiale, ne sera-t-il pas plutôt la résultante d'une infinité de heurts, de luttes et de déchirements ? Au lieu de s'en tenir au monde tout fait que nous présente le tableau éternellement réalisé dans l'*Idea Dei*, peut-être vaut-il mieux considérer le monde se faisant. Nous avons jusqu'ici considéré l'*Idea Dei* comme la cause de la procession ; *n'est-elle pas plutôt le résultat de la conversion*, et ne sommes-nous pas victimes, tout simplement, de l'illusion du géométrisme, c'est-à-dire de notre vision des choses à travers l'attribut pensée, quand nous la plaçons à l'origine même de l'acte créateur?

Il importe donc de nous dégager, avant tout, de cette interprétation unilatérale qui provient de ce que nous oublions trop le postulat fondamental du système : à savoir que la pensée n'est que l'un des attributs, parmi une infinité d'autres, et que cette infinité caractérise justement la fécondité et la vie sans bornes de la Substance. Pourquoi se condamner alors à l'enfermer dans les limites d'un unique attribut, pourquoi la résoudre dans l'une de ses productions, fût-elle privilégiée ? Si nous voulons rendre compte de la doctrine dans son intégralité, la première condition est de ne pas l'envisager sous un seul aspect. Que faut-il faire alors ? Prendre la créature libre à l'origine, sans se préoccuper de son harmonie avec les autres créatures, harmonie qui n'est peut-être qu'un résultat, suivre, en un mot, le déroulement naturel de la procession, sans se laisser influencer par une interprétation préconçue.

Partons simplement de l'Essence divine et de sa sura-

bondance infinie. Son premier acte est de passer d'elle-même à l'existence, c'est-à-dire de se déployer en une infinité d'attributs. Sans doute, au sein de la Nature naturante, ces attributs ne forment pas une infinité numérique, mais une continuité indéterminée, sans séparation intérieure et sans juxtaposition de parties. Mais l'un de ces attributs est l'étendue, et nous avons montré qu'il ne pouvait être que le dernier. Or, en quoi consiste sa nature ? L'*Extensio*, comme les autres, n'est certes qu'une puissance, et par suite une capacité encore indéterminée. Mais cette puissance a ceci de particulier que, si elle n'est pas elle-même une étendue matérielle, elle est la source de cette étendue, elle est une puissance génératrice de corps, *potentia corpora formandi*. Et ceci est gros de conséquences, car la génération de l'étendue va avoir pour résultat immédiat d'amener l'Essence ineffable de Dieu dans le monde sensible, et de la matérialiser en corps; en d'autres termes, elle va transformer l'Infinité de Puissance initiale en une infinité spatiale, et briser sa continuité qualitative en une discontinuité quantitative, c'est-à-dire en une multiplicité de corps.

Voilà donc, par le seul jeu de la procession des attributs, l'Essence unique de Dieu tendant à s'irradier en une infinité d'essences, et cela dès que le dernier de ces attributs, l'étendue, qui est le soutien de tous les autres, laissera émaner de lui les virtualités impliquées par sa puissance. Tous les attributs, d'ailleurs, en feront autant à leur tour, mais comme ils ne feront que traduire, chacun dans leur langage, la procession de l'étendue, ils n'ajouteront pas aux essences dérivées de l'étendue des essences nouvelles; ils enrichiront simplement les premières, en augmentant à l'infini le nombre des voies le long desquelles elles pourront se déployer. Ils leur permettront ainsi de passer à l'existence, comme l'avait fait auparavant l'Essence divine, en se développant elles aussi suivant l'infinité des modes correspondant à l'infini des attributs.

En sorte que la formule lapidaire du Ier Livre de l'*Ethique : Ex necessitate divinæ Naturæ infinita infinitis modis sequi debent (Eth. I, Pr. 16)*, désigne la procession divine dans son intégralité. Dans un premier moment, l'Essence originaire s'écoule en une infinité d'attributs, et c'est la procession de la Nature naturante; dans un second moment, tous les attributs engendrent des séries parallèles de modes, et c'est la procession de la Nature naturée. Mais en s'exprimant dans l'étendue, ces modes se traduisent en mille et mille corps distincts; la matière qui leur sert de support individualise les émanations de l'Essence divine, si bien que cette Essence, au terme de sa surabondance, se trouve fragmentée en une infinité d'essences, ou, si l'on veut, en une infinité de petits dieux qui vont tendre à imiter le Dieu initial, en s'efforçant de développer leur puissance suivant l'infinité des voies ou des modalités de la Nature naturée.

Finalement, le résultat de la création, tel qu'il suit, au IIe Livre, de l'*Idea Dei* est bien encore : *infinita infinitis modis.* Peut-être, d'ailleurs, Spinoza a-t-il évité de déterminer et de préciser le terme « *infinita* », *pour qu'il puisse signifier à la fois, l'infinité qualitative des attributs*, c'est-à-dire la continuité indivise de leur puissance, *et l'infinité numérique des choses créées*, la multiplicité des essences susceptible de s'exprimer d'une infinité de façons.

48. Dans tous les cas, la première sorte d'infinité, ce que nous avons appelé la première émanation, est le fondement de l'autre. C'est parce que l'Essence divine s'est d'abord irradiée, dans son passage à l'existence, en une infinité qualitative d'attributs hiérarchisés, quelle s'écoule, à son tour, de ces mêmes attributs, en une continuité de modes disposés suivant une hiérarchie corrélative. La correspondance entre les deux émanations est d'ailleurs le centre du système : l'abaissement progressif des attributs vers l'étendue se transpose dans la Nature naturée, en une

chute graduelle de l'éternité dans le temps. En ce sens, l'apparition de la durée, dans les modes de plus en plus éloignés, est peut-être moins paradoxale qu'il peut le sembler au premier abord, puisqu'elle trouve sa raison et qu'elle existe déjà, en quelque sorte, au sein de la Nature naturante. C'est parce que l'âme sentante s'insère à un moment donné dans la série des attributs que, fatalement, la procession postérieure des modes sera amenée à se dérouler dans un devenir de plus en plus accentué, depuis la durée encore indéfinie des modes immédiats, jusqu'à l'instantanéité des particules élémentaires, c'est-à-dire des derniers individus, termes ultimes du rayonnement divin.

Cette infinité d'individus constitue donc autant d'essences divines en raccourci et, par là, autant de centres d'action et de causalité. Or, comme la puissance est le fond même de l'Essence de Dieu, la même puissance doit être le fond de toutes les essences créées : chacune d'elles se définit par sa capacité d'effort, ou, suivant l'expression de Spinoza, par son « *conatus* ». Un tel effort, par suite, ne peut être qu'universel ; il doit animer toute la Nature : « Chaque chose, est-il dit, au III[e] Livre de l'*Ethique*, s'efforce autant qu'il est en elle, de persévérer dans son être » *(Eth. III, P. 6)*. Et cet effort, ce « *conatus* » n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose (*ibid. Pr. 7)* ; c'est le retentissement, dans les créatures de l'Essence divine initiale, l'expression de sa causalité maintenant répartie sur une infinité d'essences dérivées.

S'il en est ainsi, est-il bien nécessaire de discuter et de se perdre en hypothèses sur la nature exacte de ce *conatus?* d'y voir, par exemple, un effort soit entièrement mécanique, soit psychologique ou moral ? En réalité aucune de ces interprétations exclusives ne conviendrait, parce que nous voyons d'avance que cet effort revêtira sucessivement l'un ou l'autre de ces aspects suivant la série des modes, ou plutôt suivant l'attribut auquel il se rapportera. Correspon-

dant aux modes de l'étendue, il apparaîtra comme mécanique ; mais à mesure qu'il s'étendra aux modes supérieurs de l'*anima*, de l'*animus*, de la *mens*, il prendra naturellement une signification de plus en plus élevée, biologique d'abord, puis affective et enfin intellectuelle. Nous passerons en revue ces nuances successives ; mais ce qu'il importe de mettre en lumière avant tout, c'est le caractère primitif et fondamental du *conatus*, antérieurement à ses diverses spécifications dans la série des attributs. Sur ce point, la pensée de SPINOZA n'est pas douteuse : Le *conatus* est le « principe de la conversion » de tous les systèmes panthéistes, c'est l'effort des êtres pour remonter à leur source et revenir du mal au bien.

Le mal est en effet, pour SPINOZA, ce qu'il était pour l'émanatisme plotinien : le dernier degré de la procession, la matière, ultime attribut divin. En dépit d'un parallélisme de façade, l'écoulement des attributs est continu, et le terme extrême qui marque nécessairement le maximum d'affaiblissement de la Puissance divine, ne peut être que le mal.

Tout le système de SPINOZA s'achemine vers cette interprétation. Que le mal ne soit pas un principe opposé à Dieu, c'est ce qui est expressément indiqué à plusieurs reprises. Déjà, à la fin du *Court Traité*, le chapitre sur « les Diables » est la négation la plus nette d'un dualisme quelconque ; non seulement l'existence de démons est une supposition inutile, mais elle est contradictoire en soi, car la durée d'un être étant mesurée par l'intimité de son union avec Dieu, on ne saurait concevoir qu'un être contraire à Dieu puisse subsister un seul instant. On sait combien, dans la lettre à ALBERT BURGH, SPINOZA accable de son mépris et de ses railleries la croyance chrétienne à un Prince des esprits rebelles, éternel ennemi de Dieu. Une telle croyance ne ressort nullement, d'après le *Théologico-politique*, des véritables enseignements du Christ, qui s'est borné à adapter ses raisons aux opinions de chacun ; quand

il dit aux Pharisiens : « Si Satan rejette Satan dehors, il est divisé contre lui-même, et son royaume ne saurait subsister », il n'a voulu que convaincre ses interlocuteurs par leurs propres principes : il n'a pas voulu enseigner qu'il y ait des démons et un royaume des démons (*Théol. pol.* ch. II, tr. App. p. 63).

Il n'existe dans le monde qu'un seul Etre, par qui tout tout se fait et se conserve, et auprès duquel tout le reste n'est que néant : cet Etre est le Dieu infini, unique et éternel, dont la causalité se manifeste à l'exclusion de toute autre et élimine, par avance, toute supposition d'un principe quelconque du mal. «Le *véritable enfer*», ajoute le *Court Traité* (*II*[e] *partie,* ch. XVIII, § 6), ce sont les passions mauvaises, la tristesse, le désespoir, l'envie, la frayeur.

Or, de cet enfer, une seule chose peut nous affranchir, l'ascension croissante vers Dieu, ce que SPINOZA appelle ici l'*effort de régénération,* et, dans l'*Ethique*, le *conatus*. Là est la source de tout bien et de toute vertu, antérieurement, d'ailleurs, à toute spécification affective ou intellectuelle. « L'effort pour se conserver, est-il affirmé dans le IV[e] Livre, est la première et unique origine de la Vertu ; on ne saurait concevoir aucun autre principe antérieur à celui-là, puisqu'il est l'essence même de toute chose, et sans lui nulle vertu ne peut être conçue. » (*Eth. IV, P. 22 et coroll.*) Mais avant d'être un principe de progrès moral, le *conatus* est un principe de conservation physique. Comme l'étendue, en effet, est le dernier degré du rayonnement divin dans la procession des attributs, elle doit être, par cela même, l'origine première de l'effort inverse de conversion. Il faut donc chercher, dans la série de ses modes, l'expression primitive et la signification initiale du *conatus*.

A) *La Conversion dans les Modes de l'Extensio.*

49. Correspondant aux modes de l'*extensio*, le *conatus* n'est autre chose au fond que le *principe mécanique de l'inertie*. Spinoza le formule dans ses *Principes de Philosophie* : « Chaque chose, en tant qu'elle est simple et indivise, et qu'on la considère seulement en elle-même, persévère toujours, autant qu'il est en elle, dans le même état » *(P. phil. II,* p. 14). Et la raison de ce principe est dans la Toute-Puissance de Dieu qui, ayant communiqué le mouvement à la matière, tend à l'y conserver éternellement en vertu de la constance de sa nature.

Approfondissons cependant ce point. Spinoza, à la suite de Descartes, rattache en somme l'inertie des corps à la persistance de la causalité divine ; il emploie, nous l'avons vu, le même mot *conatus* pour désigner à la fois la force par laquelle Dieu persévère dans son être, et la force par laquelle les créatures y persistent à leur tour. Or, ces deux efforts sont-ils bien identiques ? Il ne le semble pas. Quand Dieu, en effet, passe à l'existence, il le fait « naturellement », par une surabondance de son Essence, sans que rien ne vienne gêner son expansion. On sait que Leibniz s'appuyait justement sur cette remarque pour compléter l'argument l'ontologique, en démontrant avant tout que l'Essence de Dieu était possible : Dieu est possible, disait-il, parce que son Essence ne trouve, sur la même ligne qu'elle, aucune autre essence qui pourrait venir limiter son action.

Mais si le *conatus* divin n'est ainsi entravé par aucun obstacle, lors de son expansion dans la Nature naturante, en est-il de même des *conatus* des êtres individuels dans la Nature naturée ? La situation est ici toute différente et l'on peut dire que, dans ce cas seulement, il est vraiment permis de parler d'effort, parce que *cet effort implique une résistance une lutte*. La restriction qu'ajoute Spinoza, en effet,

est significative : « Un corps qui se meut une fois continue toujours à se mouvoir, s'il n'est pas ralenti par des causes extérieures ». (*Coroll. de la Prop. 14.*) Or ce corollaire est particulièrement important, car il est la base de la grande théorie postérieure de la double causalité divine, et par suite du problème du mal et de la conversion.

D'une part, puisqu'un corps, s'il veut conserver son mouvement, est obligé de lutter contre des influences extérieures, il est bien vrai qu'au regard de ce corps tout au moins, il existe dans l'univers deux ordres de causalité : une causalité interne et une causalité externe, opposée et comme ennemie. Mais, d'autre part, cette seconde espèce de causalité provient d'êtres analogues au premier, et qui manifestent comme lui le même effort interne, c'est-à-dire la même part de la Puissance divine. En ce sens, les deux causalités viennent de Dieu au même titre ; seulement, tout ce qui dans un être est causalité interne devient immédiatement causalité externe pour tous les êtres qui l'entourent. Pour employer la terminologie de l'*Ethique*, « tout ce qui est action dans un être est passion au regard de tous les autres » ; un individu, ou pour mieux dire un fragment de l'Univers, un corps pâtit dans la mesure où tous les autres agissent. Mais action et passion traduisent quand même un fait unique : la Puissance divine initiale et son effort de surabondance.

Suivons alors l'ordre de la procession : à l'origine, une seule causalité, la *Causalité interne* de l'Essence divine ; puis, à mesure que cette Essence se divise, créant ainsi un milieu extérieur de plus en plus opposé au milieu intérieur, la *causalité externe* apparaît dans le monde et étend progressivement son empire ; et comme elle constitue l'obstacle à l'épanouissement de la première, elle se manifeste par là comme le *principe même du mal*, puisqu'elle représente la résistance au libre développement des êtres. Voilà comment Spinoza, tout en conservant jusqu'au bout son *monisme,* arrive à interpréter le problème du

mal dans les termes mêmes du *dualisme*. Le dualisme n'est pas, sans doute, entre deux formes de l'être ou de la volonté, mais entre deux manifestations de la causalité divine ; Spinoza a fait consister la lutte des deux Principes dans le conflit de ces deux formes de la causalité, le conflit du milieu interne et du milieu externe.

Or, si l'on remarque que le milieu externe résulte de l'apparition progressive des individualités au sein de l'essence initiale, on voit que la lutte en question se ramène au conflit de deux tendances fondamentales : d'une part, la tendance primitive à l'unité, à l'indivisibilité infinie de la Substance, d'autre part la tendance postérieure à la multiplicité, qui transforme peu à peu la continuité qualitative de la Puissance de Dieu en une pluralité quantitative d'êtres indépendants. Le mal est donc la tendance à la division, et comme cette division est actualisée d'une façon expresse par la matière, on peut dire que cette matière, divisant effectivement ce qui était originairement uni, constitue bien, au terme de la série des émanations, le principe réel du mal, à la fois dans les attributs et dans les modes.

Mais si la procession traduit ainsi les progrès croissants du mal, n'appelle-t-elle pas un effort inverse de conversion qui tendra à éliminer ce principe mauvais et à retrouver l'indivisibilité primitive de la substance ? Le thème de la conversion est par là tout tracé : il faudra diminuer progressivement l'empire des causalités externes, jusqu'à ce qu'il n'existe plus à nouveau que la Causalité interne, redevenue enfin libre, dans son élan d'expansion. A ce moment l'être aura retrouvé l'éternité, qui n'est autre chose que cette expansion libre de la vie, sans entraves d'aucune sorte. Spinoza a élaboré en effet une théorie du temps dont on ne saurait trop marquer la profondeur. Elle tient dans les propositions 4 et 8 du III[e] Livre :

« Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure ». (*Pr. 4.*)

« L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être, n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini ». (*Pr. 8.*)

En d'autres termes, le *conatus* est un effort qui s'exerce en dehors du temps; il est seulement une intensité de puissance et n'a aucune relation avec la durée. Quand ce *conatus*, dès lors, ne rencontre aucun obstacle, il est illimité et infini. SPINOZA dira qu'il est *éternel*, l'éternité n'enveloppant ainsi aucune notion de durée plus ou moins longue. Or ce cas n'est réalisé que pour le *conatus* de l'Essence divine. Dès que l'on franchit le seuil de la Nature naturée, la division s'introduit dans cette Essence et amène l'apparition d'un « milieu externe » constitué par l'action destructive de causes extérieures. Cette action apporte à la causalité interne du *conatus* un principe de limitation, un obstacle à l'épanouissement libre de la puissance : la capacité, désormais limitée, de l'expansion de l'essence, est la définition même de sa durée.

Le temps est donc moins, pour SPINOZA, un ordre des successions qu'une série des limitations croissantes de la vie originaire et indéfinie, de cette puissance d'expansion sans bornes de l'Essence, qu'il a appelée l'éternité. Le Temps s'introduit donc avec l'apparition de la causalité externe, c'est-à-dire avec la Nature naturée, et il scande l'éternité primitive en moments d'autant plus nombreux que cette causalité externe étend davantage son influence dans le monde, c'est-à-dire que l'Essence divine se scinde en un plus grand nombre de fragments. A la limite extrême de la division, avec ces individualités ultimes qui constituent le dernier rayonnement de l'Essence, l'être est pour ainsi dire écrasé par la puissance du milieu extérieur ; c'est à peine s'il peut subsister un instant ; nous sommes dans le domaine du mal, de la destruction et de la mort.

Que faudra-t-il alors pour retrouver l'éternité? Diminuer progressivement l'influence destructive des causes externes,

supprimer l'opposition des deux modes de la causalité, en les fondant peu à peu en une causalité interne unique, jusqu'à ce qu'on soit parvenu, au terme de la conversion, à l'identification totale de tous les conatus individuels dans l'unité indivise du conatus divin initial. A ce sommet, la durée sera redevenue la vie éternelle, puisque le principe du temps aura disparu, en même temps que la limitation des essences ; le *conatus* retrouvera la capacité d'expansion illimitée, ainsi que la « durée indéfinie » qui caractérisait sa définition.

On le voit donc : il y a dans le spinozisme un *problème du mal*, plus fortement posé peut être que dans les anciens systèmes de l'émanation, parce que Spinoza ne s'est pas contenté des notions vagues d'obscurité et de ténèbres, de dégradation et d'affaiblissement continu du rayonnement divin, mais qu'il a parlé expressément d'un conflit, d'une lutte de deux causalités. Or l'origine de ce conflit, qui provient d'une limitation de plus en plus grande des conatus par suite d'une division de l'Essence initiale, réside en dernière analyse dans l'existence de la matière. Car c'est la matière qui rend la division effective ; c'est parce qu'elle est apparue au terme de la procession des attributs, que le mal est entré dans l'univers. Sans doute, ce mode d'apparition lui enlève sa signification péjorative, puisque l'étendue, comme les autres attributs, reste une production divine ; d'ailleurs, l'Essence de Dieu surabondant nécessairement, par une actualisation naturelle, le mal perd son caractère habituel de volonté contingente pour n'être plus, dans la transposition intellectualiste de l'*Ethique*, qu'une des formes de la nécessité absolue de l'existence divine. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'étendue est, avec la pensée, l'attribut privilégié qui fonde le mécanisme mathémathique de la doctrine ; en sorte que si le mal revêt quelque part un sens affectif, ce sera peut-être dans les attributs intermédiaires, ce ne sera pas, à coup sûr, dans les modes de l'*Extensio*. Essayons, dès

lors, d'en suivre la nature à travers la hiérarchie des attributs.

Nous savons maintenant ce qu'est le conatus dans la matière, et comment l'inertie des corps est en réalité l'expression d'un effort, d'une lutte contre le milieu extérieur qui tendrait à les détruire, contre ce que SPINOZA, dans les *principes de Philosophie*, appelle du terme le plus général qui soit : les *causes extérieures*. C'est à l'influence de ces causes qu'il faut attribuer la diminution de la durée des corps, et à sa suite la mort. Sans doute, nous ne devrions parler, à propos de l'*Extensio* pure, que des corps simplement inorganiques, mais SPINOZA, ayant réduit dans l'*Ethique* son système aux deux attributs extrêmes, a été naturellement amené à considérer l'organisme comme un mode exclusif de l'étendue, alors qu'il implique en réalité la puissance de l'*Anima* tout au moins. Nous sommes donc obligé nous-même d'exposer la théorie des corps vivants à propos de l'étendue, bien qu'elle ne soit destinée à devenir complète que lorsque nous envisagerons ensuite les modes de l'*Anima*, car SPINOZA nous a suffisamment avertis que tout corps était animé à quelque degré, pour que nous devions considérer l'*Anima* comme doublant l'*Extensio* jusque dans ses dernières émanations, et par suite le principe d'inertie comme la limite extrême de l'instinct de conservation. Séparons-les cependant, artificiellement, pour la commodité de l'exposition.

50. L'idée fondamentale de la théorie des corps est la suivante : livré à lui-même, un corps est fatalement débordé par la puissance des causes externes ; il voit sa durée diminuer de plus en plus jusqu'à la mort, qui consacre la défaite de son propre *conatus :* en ce sens, le mal est l'isolement, l'émiettement de l'Essence divine en un nombre infini d'individualités, sans lien qui les réunisse. Pourtant cet état d'isolement absolu des corpuscules élémentaires, qui serait la mort de l'étendue, est un état limite qui ne

saurait être réalisé. En fait, les corps que l'on rencontre dans la Nature sont des synthèses de corpuscules, ou, comme dit Spinoza, des individus d'individus, et dans de tels corps, l'individualité consiste dans la constance d'une certaine proportion de mouvement et de repos. Dans ces conditions, dit l'*Ethique* (*Eth. IV. Pr. 39*) « ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos qu'ont les parties du corps humain les unes vis-à-vis des autres se conserve, est bon ; est mauvais au contraire ce qui fait que les parties du corps humain ont, les unes vis-à-vis des autres, un autre rapport de repos et de mouvement ». Il convient de noter que Spinoza parle ici du corps humain seulement; mais ceci pourrait être évidemment appliqué aux autres corps, qui ne diffèrent sous le rapport biologique, que par « un degré inférieur d'animation. » Sans doute, la *conscience* se manifeste chez lui d'une façon particulière, mais comme nous ne nous occupons encore que des fonctions organiques, nous n'aurons à examiner cette conscience qu'à l'occasion des autres attributs.

Ceci posé, Spinoza s'efforce d'interpréter dans son système le grand fait de l'*assimilation* biologique et celui de l'*adaptation*. Le mal étant, pour l'essence, l'isolement et la tendance à la division, l'effort inverse de conversion sera naturellement la réunion et la convergence progressive des divers *conatus*, de manière à diminuer de plus en plus l'influence nuisible des causalités externes. Tout d'abord le corps vivant, suivant les Postulats physiques du IIe Livre, ne se maintient que par la parfaite harmonie des individus élémentaires qui le constituent (sang, lymphe, os, etc.). et dont certains sont fluides, certains mous, certains enfin durs. (*Eth. II. Post. 2.*) Cette conspiration des *conatus* élémentaires est le premier effort du vivant dans la voie de la conversion et de la libération du mal : elle traduit le phénomène général de la *solidarité organique*. Par là, le principe de vie de l'individu a triomphé d'un certain nombre de causalités externes, puisqu'il les a amenées à se

synthétiser, par leur harmonie, en une causalité interne unique.

Mais ce n'est pas suffisant : en face de cette dernière se dressent encore d'innombrables corps extérieurs, causes de destruction à leur tour. Comme l'indique le IIIe Postulat : « Les individus composant le corps humain sont affectés, et conséquemment le corps humain lui-même est affecté d'un très grand nombre de manières par les corps extérieurs (*Post. 3*). En présence de ces *conatus* divers qui tous tendent à se déployer de leur côté, le corps humain n'a qu'un seul parti à prendre : se faire de ces ennemis des associés, faire que ces causalités externes se transforment, grâce à une nouvelle conspiration, en un renforcement de sa propre causalité interne.

Un premier moyen consiste à s'annexer la plus grande part possible de ces *conatus* extérieurs : c'est le phénomène biologique de l'*assimilation*. Il fait l'objet du IVe Postulat : « Le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps, par lesquels il est continuellement comme régénéré » *(Post. 4)*. Et la théorie est reprise au Livre IV (*Prop. 39 et Scolie*), où Spinoza qualifie de « bon », cet acte qui permet de maintenir dans le corps la constance de la proportion de mouvement et de repos, c'est-à-dire la vie organique.

Il reste enfin un dernier effort à faire, car la capacité d'assimilation n'étant pas indéfinie, l'individu n'a pas supprimé par là toutes les causalités externes. Il n'y a plus qu'une ressource : c'est de former avec ces causalités encore un consensus harmonieux, ou pour employer le langage de la Science des organismes, de s'adapter. Spinoza a donné une interprétation profonde du phénomène de l'*adaptation*. Non seulement, disent les Postulats et les Lemmes du IIe Livre, le corps vivant parvient à modifier à son profit les corps extérieurs, mais, même quand il se laisse au contraire modifier par eux, il en résulte finalement pour lui, un surcroît d'activité et de

puissance de conservation, c'est-à-dire un accroissement de sa propre causalité interne ou de son *conatus*. Le corps a d'autant plus de chances de survie qu'il est adapté à plus de corps extérieurs, « *ad plurima aptum* » ; savoir s'adapter, c'est-à-dire être « passif » à l'occasion, devient bien vite une source d'activité plus grande. Dans tous les cas, à vouloir vivre par soi seul, contre le monde, il ne faut pas songer : c'est la lutte contre l'infini, l'effort impossible. « Il est impossible, dit Spinoza, que l'homme ne soit pas une partie de la nature » (*Eth. IV*, *Pr. 4*). Or, dans cette nature, « la force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence, est limitée et surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures. » (*Ibid. P. 3*). Aussi la seule solution avantageuse à l'homme est-elle l'adaptation à son milieu : « Ce qui dispose le corps humain de façon qu'il puisse être affecté d'un plus grand nombre de manières, ou le rend apte à affecter les corps extérieurs d'un plus grand nombre de manières, est utile à l'homme. Est nuisible, au contraire, ce qui diminue cette aptitude du corps. » (*Ibid. Pr. 38*).

Mais tous les obstacles sont-ils par là vaincus ? Est-il possible, dans les modes de l'*Extensio*, de triompher suffisamment des causes externes, pour arriver à l'éternité ? Il faut reconnaître que la théorie de Spinoza est restée, sur ce point, un peu imprécise ; et cela tient, nous l'avons vu, à ce que c'était dans le système l'élément perturbateur, l'organe dont l'adaptation était, certes, la plus malaisée. Spinoza était parti de la mécanique cartésienne ; mais il lui était difficile de l'intégrer harmonieusement à un panthéisme ; aussi chercha-t-il à modifier les postulats de l'étendue ; mais il hésita et, finalement, ne put réaliser sa tâche.

De là les désadaptations que traduit cette partie de la doctrine, et qui ont forcément persisté en l'absence d'une mise au point définitive. Déjà les Lemnes du II[e] Livre ne forment qu'une Physique incomplète ; il s'y trouve seule-

ment ce qui est indispensable pour édifier les théories sur l'âme. La question reparaît ensuite au IVe Livre, ébauchée dans le court Scolie de la Prop. 39. Toujours Spinoza annonce un long développement postérieur : On l'attend en vain jusqu'à la fin de l'*Ethique*, car on sent bien que le Scolie de la Ve Partie (*Pr. 39*), encore imprécis et incomplet, n'exprime pas une pensée entièrement systématisée. Le style de l'auteur si net d'ordinaire, trahit ici son embarras... « Je n'ose pas nier que. . ». « Nulle raison ne m'oblige à admettre que... » « Pour ne pas donner aux superstitieux matière à de nouvelles questions, je laisse là le sujet » (*Eth. IV*, *39*, *Scolie*).

Finalement le texte le plus précis est peut-être le passage déjà cité de la Lettre 32 à Oldenburg, sur l'emboîtement général des corps de l'Univers : Rapproché des textes de l'*Ethique*, il permet de se faire une idée assez curieuse de la conception de Spinoza. Tout d'abord, la mort ne doit pas être entendue au sens vulgaire : pour qu'il y ait mort, c'est-à-dire perte de l'individualité, il suffit que le rapport du mouvement au repos vienne à être changé. Or, ce fait ne se produit pas seulement quand le vivant passe à l'état de cadavre, mais toutes les fois que la personnalité subit des changements d'une certaine amplitude : ainsi quand une personnalité seconde vient se substituer à la personnalité normale, entraînant une amnésie plus ou moins complète, ou même, plus simplement, quand l'enfant se transforme en adulte (*Eth. IV, 39 Scolie*).

Dans ces conditions, le problème est singulièrement modifié, puisque ce que nous appelons la mort n'est qu'un phénomène analogue aux divers changements de l'individualité, que nous constatons au cours du développement de la vie et de ses phases successives : ce n'est qu'une variation, parmi bien d'autres, de la relation du mouvement au repos dans les parties de l'organisme. On pressent déjà la doctrine leibnizienne de la relativité de la naissance et de la mort, qui ne sont chacune ni un commencement ni

une fin absolues. A tout instant, selon SPINOZA, la même proportion globale de mouvement et de repos existe dans l'univers ; c'est elle qui définit la *Facies Universi*. Or, à l'intérieur de cette *Facies*, les divers individus humains se comportent de la même façon que se comportent à l'intérieur de leurs propres organismes, leurs éléments constitutifs, sang, lymphe, chyle, etc... L'homme se meut dans l'Univers à la façon d'une cellule dans le sang (*Ep. 32*, V.-L. t. II, p. 310) ; l'apparition et la disparition des individus de la scène du monde est donc analogue au renouvellement constant des cellules de l'organime. Il n'y a pas mort, en réalité, mais plutôt transformation d'éléments, cette transformation étant assujettie à la seule condition de laisser constant le rapport du « *Motus et Quies* », mode éternel et infini de Dieu.

On le voit, c'est toujours la notion « d'adaptation » qui résout le problème de la conversion dans l'étendue : il faut étendre aux relations de l'individu avec l'Univers la solidarité fonctionnelle qui unit, à l'intérieur de son propre organisme, les divers éléments dont il est lui-même formé ! La durée de l'existence terrestre *apparente* sera évidemment proportionnelle à cette adaptation : « Dans cette vie, dit en substance SPINOZA (*Eth. V*, *39 Sc.*), nous devons faire effort avant tout pour que le corps de l'enfance qui, n'ayant que très peu d'aptitudes, dépend au plus haut point des causes extérieures, se change, autant que sa nature le souffre, en un autre ayant un très grand nombre d'aptitudes ». A ce point de vue, on tient pour bonheur d'avoir pu parcourir l'espace entier de la vie avec une âme saine dans un corps sain. Mais l'avantage est d'importance bien plus grande encore que ne laissent voir les apparences. La mort en effet n'est qu'une transformation ; l'essentiel est donc que l'essence, dans son effort de conversion, soit parvenue à s'élever assez haut dans l'échelle des modes de plus en plus éternels, aussi près que possible des modes immédiats directs.

On ne saurait trop le répéter, le corps, en mourant ne passe pas de l'existence au néant ; il semble qu'il se comporte seulement d'une façon différente à l'intérieur de la *Facies*. Sans doute, certains théorèmes de la fin de l'*Ethique* (*Pr. 21-23*), comme aussi les derniers chapitres du *Court Traité* (ch. XXII-XXIII), parlent, en termes franchement dualistes, de l'union ou de la séparation de l'âme et du corps, lors de la naissance ou de la mort. La mort, dit SPINOZA, nous détache du corps, pour nous unir désormais à Dieu, et l'amour de Dieu diffère de l'amour des choses matérielles autant que le corporel diffère de l'incorporel, l'esprit de la chair (ch. XXII, §7). Mais ce dualisme — qui d'ailleurs ne fait que confirmer notre thèse de l'infériorité de l'étendue — est simplement approprié à la transcription cartésienne en langage paralléliste, et à la projection intellectualiste de tout le système dans les plans des deux attributs extrêmes.

Il est vrai qu'il trahit aussi par là, l'insuffisante adaptation de cette partie de la doctrine. Mais dans la mesure où SPINOZA s'efforce de la rattacher à l'ensemble, c'est-à-dire à l'infinité initiale des attributs, les choses changent aussitôt d'aspect. A la brutale opposition de la vie et de la mort se substitue l'idée d'une hiérarchie des formes mentales et corporelles, et d'une correspondance de leurs différents états. Le corps visible et sensible que fait disparaître la mort, n'est en réalité qu'une simple apparence résultant de l'*imagination*, c'est-à-dire de la perception de ce corps par la partie inférieure de l'âme.

Mais, plus le corps s'adapte, plus l'âme, de son côté, s'élève vers les formes supérieures de la connaissance : Plus le corps est « *ad plurima aptum* », dit le *Th. 14* du IIe Livre, plus l'âme est apte à percevoir un grand nombre de choses, et plus aussi, elle les conçoit dans le plan de l'entendement. (*Eth. V, 39.*) Dans ce cas, sa plus grande partie est éternelle, l'entendement humain participant, dans la sphère de l'âme, à l'éternité de l'Intellect

Infini de Dieu. Mais alors, peu importe que le corps visible, à ce moment, se transforme en une autre modalité du mouvement et du repos. Si le corps, par son effort d'adaptation, était parvenu à un degré assez élevé dans la hiérarchie des modes de l'étendue, ne reste-t-il pas éternel à son tour, non pas en tant que saisissable par l'imagination, puisque l'imagination elle aussi a disparu, mais en tant que saisissable par l'entendement pur ? En sorte que l'âme, pourrait-on dire, n'est jamais, même après la mort, entièrement séparée de tout corps : elle est toujours jointe à une modalité déterminée de la relation mouvement-repos.

Si l'effort de conversion de l'essence a été suffisamment grand pour amener l'âme jusqu'au plan de l'entendement, c'est bien un corps éternel qui correspond à cette âme, étant donné que l'âme « conçoit alors le corps sous l'aspect de l'éternité ». Mais on pourrait, inversement, se demander ce qui advient de ces essences qui, au lieu de s'élever vers Dieu, se sont au contraire constamment abaissées, par la turpitude des passions mauvaises, vers la matérialité du corps ? SPINOZA, là-dessus ne nous a pas donné de réponse. La logique de son système l'eût sans doute amené à admettre que ces âmes devaient être jointes, après la mort, à des modes de l'étendue d'un rang inférieur à la forme humaine. Et, peut-être, est-ce à des hypothèses de ce genre — familières d'ailleurs à la Théosophie de LÉON L'HÉBREU, et que SPINOZA aurait retranchées de l'*Ethique*,— que LEIBNIZ faisait allusion quand il prétendait avoir lu dans le manuscrit original communiqué par TSCHIRNHAUS une sorte de théorie de la transmigration des âmes : « *mentes ire de corpore in corpus* ».

On ne saurait douter qu'une telle théorie ne vînt heureusement compléter la doctrine un peu imprécise de l'éternité des corps, esquissée à peine dans les derniers théorèmes de l'*Ethique*. Mais il est probable que si SPINOZA avait cru devoir la supprimer du manuscrit édité, c'est qu'il comptait l'englober, en la modifiant peut-être,

dans sa Physique définitive, qu'il n'eut pas le temps d'édifier. Ce qui d'ailleurs importait au point de vue de l'*Ethique*, c'était la façon dont le corps pouvait intervenir dans le salut de l'âme. Or, dans la *mens*, le corps terrestre ne correspondait qu'au degré inférieur de l'imagination, au-dessus duquel devaient s'échelonner, avant d'arriver à l'éternité, la connaissance du 2e et du 3e genre. Pourtant, au regard de la connaissance du 2e genre, le corps n'était déjà plus ce fragment de matière individualisée qui apparaissait aux sens, mais un simple élément dans une synthèse supérieure ; en ce sens les individus sont des cellules par rapport à l'espèce et, dans son sein, se renouvellent constamment pour maintenir l'individualité de l'espèce, de même qu'à l'intérieur de l'individu, les diverses cellules organiques se renouvellent sans cesse, afin de maintenir aussi l'individualité du corps.

Mais le point de vue de l'espèce n'est encore que provisoire ; l'espèce appartient, en effet, à ce domaine des « essences générales » auxquelles SPINOZA dénie toute réalité. Pour rencontrer le réel, il faut dépasser ce stade intermédiaire de la conversion, et retrouver de nouveau l'individualité avec la *Facies totius Universi*, synthèse à la fois de tous les individus et de toutes les espèces. En même temps, du reste, nous nous sommes élevés dans la *mens*, à la connaisance du 3e genre qui est, elle aussi, un retour à l'Individuel.

En résumé, le thème général de la conversion des modes de l'étendue, est l'*adaptation*, la soumission de tous les individus, d'abord aux lois de leurs espèces et de leurs genres qui en constituent des synthèses immédiates. Mais ces synthèses ne sont, comme toute idée générale, que des groupements artificiels, destinés seulement à servir d'intermédiaires entre les individus particuliers et l'Individu total, qui sont dans le monde les deux seules modalités de l'existence réelle : si bien que le thème final est la soumission des Individus, — en tant que corps, bien entendu

— à la loi générale de l'Univers matériel, à la conservation éternelle au sein de la *Facies*, de la relation mathématique immuable du mouvement et du repos. Le corps inadapté est automatiquement éliminé.

C'est ce qui fonde d'ailleurs l'intellectualisme de la doctrine : le mécanisme cartésien de l'étendue emboîte forcément les individus dans cette synthèse supérieure que Spinoza définissait à Tschirnhaus comme la Réalité Suprême. Quand l'individu s'est fondu dans cette synthèse, il est rentré dans l'Unité divine ; la conversion des modes de l'étendue est achevée, puisque, aux causalités externes, a fait place désormais une causalité interne unique : la causalité d'un attribut de Dieu, qui se déploie dans l'éternité.

Par la façon dont Spinoza a défini l'Individualité suprême de la *Facies* comme une relation mathémathique, il semble avoir enlevé toute contingence à la conversion. L'équation des mouvements et des repos est prédéterminée d'avance dans le plan divin, et nous savons, par la Lettre à Tschirnhaus, qu'elle doit correspondre à l'emboîtement parallèle des idées dans l'*Idea Dei*. Certes, on ne saurait douter que Spinoza ait conçu la création des êtres et leur salut autrement que la tradition générale de l'intellectualisme. Depuis les Stoïciens et leur doctrine du *Logos*, la Providence de Dieu ne pouvait apparaître que comme un ordre logique et rationnel, et l'intervention de Descartes achevait de lui donner l'aspect d'un déterminisme mathémathique. Il était donc impossible à un philosophe cartésien, qui acceptait par avance la Physique mécaniste du maître, de faire une place à la contingence et à la Liberté divine, du moins dans les modes de l'étendue. L'équation de la *Facies* devait avoir été établie une fois pour toutes par l'Entendement de Dieu, et les corps de l'Univers ne pouvaient que se plier automatiquement à cet ordre, comme des forces se composent en mécanique pour donner une résultante nécessaire.

Cependant cette contingence qui semblait totalement éliminée de l'effort du salut, ce fut l'originalité de Spinoza de la concilier avec son prédéterminisme, en l'introduisant dans son système par une porte inattendue : celle des modes intermédiaires. L'étendue, en effet, ne représente que l'écorce extérieure de la doctrine et son revêtement immobile et solidifié. Mais, à l'intérieur, bouillonne la vie ; le panthéisme mathématique n'est que l'expression figée d'un panthéisme vitaliste qui, de tous côtés, tend à faire craquer son enveloppe. Il n'y a rien qui ne soit animé dans la Nature ; l'*extensio* pure n'est que l'aspect externe et le reflet d'une *anima* qui la vivifie dans toutes ses parties. Il est donc temps, si nous voulons rendre à cette matière sa vie, d'aborder avec les modes intermédiaires, le principe qui l'anime. Etudions dans l'attribut immédiatement voisin, l'*Absoluta Animatio*, le thème de la conversion.

B) *La Conversion dans les Modes de l'Anima.*

51. — Correspondant aux modes de l'*anima*, le *conatus* exprime d'une façon plus vivante que dans les modes de l'étendue, l'instinct biologique de conservation. Spinoza l'appelle ordinairement *appétit :* « L'appétit n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation. » (*Eth. III, 9 Sc.*) Procédant alors, comme dans l'*extensio*, nous examinerons d'abord ce qu'est le mal du point de vue de l'*anima,* puis ce que peut être, dans ces conditions, l'effort de conversion et de retour au bien.

Dans toutes les formes de l'existence, le mal est l'isolement, l'acte de l'essence qui aspire à se détacher de l'Univers et à vivre pour soi seul, comme un empire dans un empire. C'est l'acte de l'individu qui s'absorbe et se concentre dans son individualité exclusive, se bornant à

déployer son propre *conatus*, indépendamment de tous les autres. SPINOZA a maintes fois dépeint ce mode d'existence absolument anarchique de l'être vivant, notamment au IVe Livre de l'*Ethique* (*Eth. IV, 37 Sc. II*) puis dans le *Traité politique* (ch. II) et surtout dans les derniers chapitres du *Traité de Théologie* (ch. XVI et suivants). Il l'appelle l'*état de nature*, et la capacité de déploiement de chaque *conatus* individuel constitue alors le *jus naturale*, qu'il vaudrait mieux traduire par « *pouvoir naturel* » que par « *droit naturel* ». Par exemple, les poissons sont déterminés par la nature à nager, les grands poissons à manger les petits; par suite, les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain. » (*Th. pol. XVI, tr. App. II*, p. 294).

Ainsi le droit de chacun s'étend exactement aussi loin que sa puissance. « La loi suprême de la nature étant que chaque chose s'efforce de persévérer en son état autant qu'il est en elle, et cela sans tenir aucun compte d'aucune autre chose, mais seulement d'elle-même, il suit que chaque individu a un droit souverain de se déterminer exclusivement suivant les seules lois de l'appétit... Et il ne faut faire ici aucune différence entre les hommes et les animaux, pas plus qu'entre les imbéciles, les déments et les gens sains d'esprit » (*ibid.* p. 295).

L'état de nature est donc l'*état de guerre*, et SPINOZA reprenant la thèse de HOBBES et des empiristes, n'a que railleries pour les utopistes de l'âge d'or. Un MACHIAVEL, du moins, a le mérite d'avoir appris à l'école des faits qu'il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes. Entre des êtres livrés à la violence de leurs appétits, une lutte fatale s'engage, de plus en plus terrible à mesure que l'on s'élève des animaux aux hommes, car ces derniers ont plus de puissance, d'habileté et de ruse. Tous sont donc naturellement ennemis. (*Cf. Pol. II*, 14.)

Mais, ainsi que nous l'avons vu pour l'étendue, le mal

est impuissant à réaliser absolument son œuvre ; l'individualité absolue est une chimère. Parvenue à sa limite extrême qui la ferait sombrer dans le néant, la procession, d'elle-même, appelle un effort inverse de conversion. Car l'être est bien vite amené, et cela précisément pour triompher des causalités externes qui l'oppriment, non pas à leur opposer vainement sa propre causalité interne, mais au contraire à composer avec elles, afin de se donner un surcroît de puissance et d'énergie. C'est le thème que nous avons déjà décrit à propos de la conversion de l'étendue ; appliqué à l'*anima*, il va se traduire par la constitution progressive de l'*état social*.

L'état de nature, avec sa guerre perpétuelle, est, pour ainsi dire, en contradiction même avec la vie ; son maintien est impossible car le remède surgit de l'excès même du mal. Pour mener une vie heureuse et pleine de sécurité, les hommes ont été conduits à s'entendre mutuellement et à faire en sorte de posséder en commun ce droit sur toutes choses que chacun avait reçu de la nature : « Ils ont dû nécessairement aspirer à s'unir en un corps et ont fait, par là, que le droit que chacun avait, de nature, sur toutes choses, appartînt à la collectivité, et fût déterminé non par la violence des appétits individuels, mais par la puissance et la volonté de tous ensemble. » (*Th. pol.* ch. XVI, tr. App. II, p. 298).

Par là était résolu le problème de la conversion et de l'élimination du mal : augmenter sa propre causalité interne, par l'union avec les autres causalités externes. La conséquence logique est le pouvoir absolu de l'Etat, et l'on aurait tort par suite de reprocher à SPINOZA un « étatisme écrasant », car la puissance collective, loin d'amoindrir la puissance individuelle, la renforce au contraire de toute son étendue. SPINOZA demeure individualiste jusque dans sa théorie de la suprématie apparente de l'Etat, car c'est par l'excès même de son désir de conservation, que l'individu est amené à entrer dans la société. Il ne lui

sacrifie rien de sa puissance, puisque, au contraire, il lui demande de la renforcer.

C'est justement ce souci de conserver intact, au sein de l'Etat, le pouvoir de l'individu qui dirige toute la Politique de SPINOZA et le conduit à se séparer de HOBBES : « Vous voulez savoir, écrit-il à JARIGH JELLES, quelle différence existe entre les sentiments de M. HOBBES et les miens : elle consiste en ce que je conserve toujours dans ma doctrine le droit naturel dans son intégrité. (*Ep. 50,* V.-L. t. II, p. 360.) De la même façon, le panthéisme spinoziste se distingue du panthéisme de PLOTIN par son affirmation fondamentale du *primat de l'individualité.* Parce qu'il a posé Dieu, la nature totale comme un immense Individu, SPINOZA doit nécessairement considérer comme des individus aussi les essences dérivées, puisqu'elles sont de véritables microcosmes. A aucun moment, « l'essence générale » n'a de réalité dans le système. Les nations sont en quelque sorte des êtres artificiels, et ce serait une grave erreur de considérer SPINOZA comme un défenseur de l'Etat-souverain, au détriment des initiatives individuelles qu'il écraserait de sa puissance. Bien au contraire, c'est l'idée inverse qui le guide en toute occasion et qui inspire jusqu'à cette curieuse théorie de « l'indifférence des formes de gouvernement ». Toutes sont également bonnes dans la mesure où elles n'annihilent pas l'effort de l'individu et l'expansion de son « *conatus* », où elles l'accroissent au contraire de toute la puissance de l'ensemble.

Mais justement, de ce point de vue, on est obligé de reconnaître, en fait, que le gouvernement réalise cet idéal, d'autant plus qu'il s'éloigne de la monarchie et de l'aristocratie, pour revêtir la forme démocratique : cela tient évidemment à ce que cette dernière n'implique pas une trop grande réalité de la « nation », c'est-à-dire de ce que SPINOZA flétrissait comme une « essence générale » du domaine politique. La démocratie, en effet, semble, par sa nature même, faire craquer les limites de l'Etat, car

elle est le seul gouvernement qui n'exige pas l'individualité de telle ou telle nation particulière; elle tend au contraire à réaliser une sorte de *République de l'Univers*, dans laquelle seulement on retrouverait cette Individualité originaire, par le même effort de conversion qui avait amené le corps matériel à dépasser les synthèses artificielles des espèces et des genres, pour s'agréger à l'Individu suprême, le Corps ou plutôt la Face de l'Univers.

On le voit : la conversion des modes de l'*anima* ne dépasse guère encore le point de vue de la matérialité : c'est de la vie organique qu'il s'agit, d'un bonheur terrestre et tout extérieur, et nullement d'un effort interne intéressant le sentiment ou la pensée. Si l'homme se soumet à la loi sociale, ce n'est pas par sentimentalité et par raison, c'est par *intérêt ;* il y est poussé par la nécessité même de vivre. Seulement il se produit cette conséquence inattendue que, « tandis que dans l'étal naturel, rien n'était bon ou mauvais du consentement de tous, le *péché* apparaît avec l'établissement de l'état social : c'est, dit le *Théologico-Politique*, la doctrine même de St Paul, qui n'admet pas de péché avant la Loi (*Th. pol.* ch. XVI, tr. App. II, p.296). Désormais, au contraire, le consentement universel ayant décrété que la chose est bonne ou mauvaise, chacun est tenu d'obéir à la cité, et le *péché* est cette désobéissance à la loi ; il entraîne après lui des sanctions nécessaires et inflexibles (*Eth. IV, 37, Sc. II*) ; mais ces sanctions sont évidemment d'ordre terrestre et matériel comme la loi même qu'elles ont violée.

Cette idée est importante, et Spinoza la développe avec insistance. Le salut que comportent les modes de l'*anima* n'est pas supra-terrestre ; il s'agit d'avantages matériels, extérieurs, en aucune façon d'une béatitude infinie dans la véritable éternité, béatitude qui convient seule aux sentiments et aux idées. Ceci s'éclaircira davantage quand nous en donnerons bientôt l'interprétation théologique; mais, d'avance, du point de vue exclusif du *Traité Poli-*

tique, il apparaît que la conversion de l'*anima* est soumise à un *déterminisme social*, presque aussi rigoureux en somme que celui des modes de l'étendue. Les actions humaines, loin de se produire à l'aventure, manifestent un ordre aussi nécessaire que l'ordre de la géométrie. (*Cf. Pol.*, ch. I.)

Là dessus Spinoza est le précurseur de certaines théories modernes de la contingence des lois : le déterminisme peut fort bien n'être qu'en surface et la liberté en profondeur ; il peut régir les actions extérieures de la vie sociale, dictées par les besoins de l'intérêt, et laisser cependant hors de ses prises la causatité interne de l'intention. En d'autres termes, l'individu peut être déterminé quant à sa nature physique et sociale, et rester libre dans l'intimité plus profonde de son être : il peut y avoir là deux plans distincts, ou, pour employer le langage spinoziste, deux séries de modalités indépendantes, émanées d'attributs différents. A l'*anima* peut appartenir l'obéissance passive à un déterminisme social; à l'*ânimus* la liberté absolue de la vie intérieure; mais l'homme peut échapper à la contrainte de la première en se réfugiant dans la seconde.

C'est ce que veut exprimer Spinoza par sa grande idée, qui domine tout le *Traité Politique* et le *Traité de Théologie*, de la distinction radicale des actions sociales extérieures et des sentiments intimes de l'individu : quelle que soit la forme de gouvernement, elle doit laisser intacte la liberté de conscience. Le souverain peut régner sur les actes, mais non sur les volontés et les esprits; les hommes peuvent vivre dans la concorde, tout en professant des opinions opposées. Dans un état démocratique (c'est celui qui rejoint le mieux l'état de nature), tous conviennent d'agir par un commun décret, mais non de juger et de raisonner en commun. (*Th. pol.,* ch. XX, App. II, p. 387).

Telle est la conclusion sur laquelle s'achève le *Théologico Politique :* il existe deux domaines à jamais irréductibles, celui des actes extérieurs d'une part, celui des

volontés et des esprits de l'autre. Sans doute Spinoza n'hésite pas à placer la Religion sous la souveraineté de l'Etat ; mais la Religion dont il s'agit ne comprend que les cérémonies externes du culte et jamais les sentiments intimes : « Le droit du souverain de régler toutes choses, tant sacrées que profanes, est certainement absolu, mais il se rapporte aux actions seulement ; pour le reste, il doit être accordé à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense. » (*Th. pol.* fin du Livre.)

Certes, toutes ces théories politiques sont bien connues, mais l'intérêt qu'elles présentent réside avant tout dans leur signification métaphysique, c'est-à-dire dans *leur accord avec le postulat de la hiérarchie des attributs*. Pour bien mettre en lumière cet accord, il suffit de replacer, sous le symbolisme politique, l'interprétation théologique initiale qui en constituait dans la pensée de Spinoza la racine profonde et la source inspiratrice : Et voici qu'après un long détour, nous sommes ramenés à la doctrine hébraïque de l'élection divine des Nations, c'est-à-dire de leurs rapports avec le gouvernement direct de Dieu. Remarquons-le bien, en effet, la Politique de Spinoza n'est qu'un organe de son panthéisme : elle n'est qu'une transcription de sa Théologie, et c'est dans une même synthèse que les unit le titre même du grand Traité. Disons-le d'avance, ce qu'il faut voir sous la distinction des avantages matériels, résultant de l'obéissance à la loi sociale et au Culte extérieur d'une part, de la Béatitude infinie d'autre part, de cette Béatitude qui est dans une éternité supra-terrestre le prix de la libre purification du cœur et de l'esprit, ce qu'il faut voir sous une telle dualité, c'est l'opposition capitale du point de vue judaïque au point de vue chrétien. Nous allons voir que le passage de l'*Anima* à l'*Animus* est le passage même de la religion hébraïque à celle de Jésus-Christ.

52. Nous avions dû nous arrêter, en exposant la théorie

de l'élection des peuples, à ces notions métaphysiques de secours interne et de secours externe de Dieu, qu'il fallait avant tout éclaircir. Nous savons maintenant de quoi il s'agit. Deux sortes de causalités se manifestent dans la nature : d'un côté le *conatus* individuel, qui s'efforce de conserver l'être vivant : de l'autre, le milieu extérieur, ensemble de tous les autres *conatus*, qui peut être pour le premier, soit une cause de destruction, si l'individu ne s'y adapte pas, soit au contraire une occasion de renfort et d'accroissement, lorsque l'individu, par l'adaptation organique et surtout par la vie sociale, sait tourner à son profit ces forces d'abord hostiles et les faire servir, par une conséquence inattendue, à augmenter d'autant sa propre puissance.

La première espèce de causalité est la causalité interne, la deuxième la causalité externe ; maintenant si l'on considère que toutes deux sont, au même titre, des émanations de la Puissance divine qui se manifeste dans les créatures, on pourra dire que, dans la mesure où la seconde parvient à conserver et même à intensifier la vie des individus, elle constitue pour eux une sorte de « *secours externe* de Dieu », l'effort intérieur de conservation pouvant s'appeler alors « *secours interne* ». Ceci posé, voici à quoi se réduit la tradition judaïque de l'élection des Hébreux : Moïse se rendant compte, d'une part ,de la complexion matérialiste de sa nation, d'autre part de l'insoumission de son âme, décida de demander à Jehovah son appui, et cela sous la forme même qui s'accordait avec le caractère hébreu : les avantages terrestres.

D'ailleurs Jehovah ne le comprend pas autrement (*Exode* ch. XXXVI, vs. 10). « Voici, je conclus une alliance par laquelle je ferai devant tout ton peuple des merveilles qui n'ont point été faites sur toute la terre, ni dans toutes les nations. Ainsi Moïse n'a en vue que l'élection des Hébreux, telle que je l'ai expliquée, et il n'a pas demandé autre chose à Dieu. » (*Th. pol.* ch. III. tr. App. II. p. 79.) Il suffit à mon

dessein, ajoute Spinoza, d'avoir montré que l'élection des juifs concernait uniquement la félicité temporelle du corps et la liberté, c'est-à-dire l'existence de l'Etat, ainsi que la façon dont ils l'ont constitué et conservé, conséquemment aussi les lois en tant qu'elles étaient nécessaires à l'établissement de cet Etat particulier... Quant au reste et à ce qui constitue la vraie félicité de l'homme, ils n'ont pas été supérieurs aux autres. Quand donc il est dit dans l'Ecriture que nulle nation n'a des Dieux qui soient aussi près d'elle que Dieu est près des Juifs, il faut l'entendre seulement à l'égard de l'Etat et pour le temps où tant d'événements miraculeux lui sont arrivés (*ibid.* p. 73). Du reste, les nations ne se distinguent les unes des autres que par le régime social et les lois sous lesquelles elles vivent et se gouvernent ; et la nation hébraïque a été élue par Dieu plus que les autres, eu égard non à l'entendement et à la tranquillité d'âme, mais au régime social et à la fortune qui lui donna un empire et le lui conserva tant d'années.

C'est ici que Spinoza se sépare de la tradition judaïque. Les Hébreux ne sont plus comme ils le prétendent, le seul peuple élu de Dieu. Il résulte de l'Ecriture que d'autres nations ont eu, par le gouvernement externe de Dieu, un empire et des lois particulières. La *Genèse* raconte, par exemple, que Melchisédec fut roi de Jérusalem et Pontife du Très-Haut, ce qui indique clairement que Dieu, avant qu'il eût fondé la nation Israélite, avait établi des rois et des Pontifes à Jérusalem et leur avait prescrit des rites et des lois. N'est-il pas dit non plus, dans *Malachie* (ch. I, vs. 10, 11), que le Seigneur adresse aux Juifs ce reproche : « Je ne me complais pas en vous. Car depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, mon nom est grand parmi les nations et partout le parfum m'est apporté et une oblation pure... » Ce qui prouve amplement, ajoute Spinoza, que les Juifs n'étaient pas, à cette date, plus chéris de Dieu que les autres nations, que même Dieu se faisait alors

connaître par des miracles aux autres nations plus qu'aux Juifs.

Il n'est donc pas douteux que toutes les nations aient eu des Prophètes et que le don prophétique n'ait pas été particulier aux Hébreux. Seulement les Hébreux ont eu soin de raconter leurs propres affaires, non celles des autres peuples. Obadias prophétisa pour les Iduméens. Jonas pour les Ninivites, Quant à Isaïe, après avoir prédit les calamités des Egyptiens il leur annonce que Dieu leur enverra un Sauveur et se fera connaître d'eux, afin que ceux-ci l'honorent par des sacrifices et des offrandes ; il appelle finalement cette nation : le peuple béni de Dieu. Que reste-t-il dans tout cela, de la suprématie hébraïque ? Pas grand chose, à la vérité ! pas même, s'il faut en croire SPINOZA, le rôle privilégié de Moïse : En fait, Job, bien qu'il fût un Gentil, fut de tous les Prophètes le plus agréable à Dieu, parce qu'il l'emporta sur tous en piété et en religion. Il ressort enfin très clairement de Jonas (ch. IV, vs. 2) que ce n'est pas seulement à l'égard des Juifs, mais à l'égard de tous, que Dieu est propice, miséricordieux, indulgent. D'où il faut conclure qu'un individu Juif considéré seul, en dehors de la Société et de l'Etat, ne possède aucun don de Dieu qui le mette au-dessus des autres, et qu'il n'y a aucune différence entre lui et un Gentil (*Th. pol.* ch. III, tr. App. p. 74).

Ne voit-on pas reparaître bien vite le primat spinoziste de l'individualité ? Les nations particulières participent des critiques que SPINOZA adresse à tout ce qui est « essence générale ». Du point de vue théologique du Gouvernement divin, on peut dire que Jehovah a préposé à leur direction ces Modes supérieurs de l'*Anima* que nous avons appelés des Anges, en sorte que le Souverain temporel, à mesure que s'efface le régime théocratique direct, n'est que le dépositaire de cette puissance angélique. Mais les Anges sont moins des Êtres personnels que de simples modes d'expression et d'apparition de Jehovah : c'est la façon

dont Jehovah communique avec les prophètes par l'intermédiaire de l'imagination.

Or nous venons de montrer que Jehovah ne fait pas de différence entre les nations ; celles-ci ne diffèrent que par les lois extérieures qui les régissent. « Quelles sont, dit Spinoza (*Th. pol.* ch. xvii. tr. App. p. 340), les causes qui ont amené la décadence du peuple hébreu ? Peut-être pensera-t-on que cela tient à l'insoumission de cette nation ? Réponse puérile ; pourquoi cette nation a-t-elle été plus insoumise que les autres ? Est-ce par nature ? *La nature ne crée pas des nations mais des individus*, lesquels ne se distinguent en nations que par la diversité de la langue, des lois et des mœurs reçues ; seules parmi ces traits distinctifs, les lois et les mœurs peuvent faire que chaque nation ait une complexion singulière, une condition propre, des préjugés à elle. Si donc on devait accorder que les Hébreux furent insoumis plus que le reste des mortels, cela devrait être imputé à quelque vice des lois ou des mœurs reçues. Or si Dieu avait voulu assurer la constance de son peuple, il lui eût donné d'autres lois destinées à la sauvegarder toujours. Que faut-il en conclure, ajoute l'auteur, sinon que les Hébreux ont irrité leur Dieu ? Ezéchiel l'atteste : « Je leur ai donné des statuts qui n'étaient pas bons et des règles par lesquelles ils ne vivraient point, afin que, par ma Volonté, ils fussent dévastés et connussent par là que je suis Jehovah ! En sorte que Dieu prit soin d'assurer sa vengeance, plutôt qu'il ne veilla à la sécurité de la nation. »

La désobéissance à la Loi n'entraîne-t-elle pas, en effet, des sanctions inévitables? C'est le leit-motiv de la conversion. Si l'individu prétend se révolter et opposer sa causalité interne à l'ensemble des *conatus* extérieurs, ceux-ci, bien vite, l'écrasent de tout leur poids et l'entraînent inexorablement à sa ruine. Or les Hébreux possédaient une constitution sociale qui leur faisait prendre en haine toutes les autres nations. Se croyant les seul élus de Dieu, ils

n'avaient que mépris pour l'étranger; aussi voulurent-ils vivre seuls, sans commerce avec le dehors, renfermés dans leurs limites et comme orgueilleusement isolés du monde ! Leurs vicissitudes furent la conséquence naturelle de leur isolement et de la perte progressive de ces biens et de ces avantages temporels qui semblaient en avoir fait, un moment, par leur prospérité matérielle, le peuple appelé par Jehovah à la Vie éternelle. Leur punition fut dans leur dispersion même, dans l'obligation qui leur était désormais imposée de s'adapter à la Société universelle.

Finalement, nous retrouvons dans les modes de l'*anima* un processus de conversion parallèle à la conversion des modes de l'étendue. De même que le corps matériel acquiert une durée et une puissance d'expansion d'autant plus grande qu'il est « *ad plurima aptum* », adapté à un milieu extérieur plus ample, de même l'individu acquiert une prospérité d'autant plus grande qu'il se soumet aux lois d'une Société plus étendue et plus nombreuse. Et comme l'espèce n'est qu'un groupe aux limites artificielles, la nation, à son tour, n'a pas de réalité dans la nature. De la même façon que le corps matériel n'achevait son processus de conversion que dans l'Individualité suprême de la *Facies totius Universi*, de même le terme final de la conversion de l'homme vivant en société, l'idéal de la vie sociale, en d'autres termes, consisterait, par delà la monarchie et l'aristocratie, dans une sorte de démocratie universelle, où chacun serait citoyen de l'Univers et non plus de telle nation déterminée.

Le tort des Hébreux fut de n'avoir pas compris que, Jehovah étant le Dieu de l'Univers, le Souverain de cette Société universelle, devait veiller aux destinées de tous. Pour rendre cette tâche plus commode, il répartissait les hommes en nations et déléguait des Anges pour prendre soin, à sa place, de ces diverses nations ; il leur manifestait par là son « secours externe », c'est-à-dire l'organisation la meilleure des forces humaines extérieures, susceptible

de leur assurer le maximum de bien-être et de puissance. Mais, au-dessus de ces Nations ou de ces Anges, Jehovah conservait le gouvernement et la direction générale de l'ensemble; il était le Dispensateur suprême et le principe même de la prospérité matérielle du monde, Ame organisatrice et vitale de l'Univers, Principe de la fécondité de sa vie terrestre et de sa perpétuité dans la durée.

Par là, nous revenons à l'idée déjà exposée, que le Jehovah des anciens Hébreux constitue, dans la hiérarchie des Puissances-Attributs émanées de l'Essence divine, une Puissance intermédiaire, celle-là justement qui, servant de soutien à la Vie biologique et à l'univers sensible des Individus temporels, avait pour rôle, dans la procession de la Nature naturante, d'amener l'Essence divine à se déployer de l'éternité dans la durée. L'Ame hypostase dans le panthéisme alexandrin, avait cette même fonction: elle étalait, pour ainsi dire, en passé, présent et avenir, le long d'une ligne indéfinie, ce bloc indivisible de durée qui, au-dessus d'elle, dans l'hypostase supérieure, constituait l'Eternité véritable. Dans ce but, elle se trouvait scindée en deux parties : par l'étage supérieur, elle participait encore de l'éternité de l'Intelligence et de l'Un; par l'étage inférieur, elle s'abaissait dans la durée et s'irradiait en une infinité de raisons séminales, principes vitaux de tous les corps du Monde sensible. Or les modes de l'*Anima* nous ont paru représenter ces raisons séminales, et Jehovah la Puissance productrice qui les fonde, Jéhovah dont le Nom-Tétragramme implique une sorte de continuité linéaire du temps, et exprime l'Essence absolue de Dieu dans son rapport aux choses créées. Mais Jéhovah, dès lors, pouvait-il donner aux Hébreux autre chose qu'une prospérité matérielle, essentiellement temporaire d'ailleurs, ou n'ayant dans tous les cas, à supposer qu'elle s'étendît à une durée infinie, aucun rapport avec la véritable vie éternelle ?

Telle est la conclusion de ce Chapitre sur la « Vocation des Hébreux », qui est peut-être, aux yeux de Spinoza, le

plus célèbre du *Théologico-Politique.* Venant à examiner les raisons de ceux qui essaient de se persuader quand même que l'Election des Juifs ne fut pas temporaire, mais qu'elle survit dans l'éternité, à la ruine de leur empire et jusque dans leur dispersion, il invoque contre leurs illusions le passage du *Deutéronome* (ch. VIII, vs. 19) : « Je vous atteste aujourd'hui que vous périrez entièrement; comme toutes les nations que Dieu fait périr devant vous, ainsi vous périrez. » Du reste, termine-t-il, « si l'on voulait soutenir qu'à tel ou tel titre, les Juifs ont été pour l'éternité élus de Dieu, je n'y contredirais pas, pourvu qu'il fût entendu que leur élection, soit temporaire, soit éternelle, en tant qu'elle leur est particulière, se rapporte uniquement à l'empire et aux avantages matériels, (nulle autre différence n'existant d'une nation à l'autre), tandis qu'à l'égard de l'entendement et de la vertu véritable, aucune nation n'a été faite distincte d'une autre, et qu'ainsi il n'en est pas une que Dieu, à cet égard, ait élue de préférence aux autres. » (*Th. pol.* ch. III, fin.)

On ne pouvait rompre plus audacieusement avec les enseignements de MAÏMONIDE et la tradition de la synagogue : contester la nature de l'élection du peuple hébreu, n'était-ce pas mettre en question l'essence même de la religion judaïque? De fait, c'était une nouvelle révélation que SPINOZA, en définitive, lui opposait : la Révélation chrétienne. Là est l'aboutissement de la grande critique du Mosaïsme : Le chapitre V du *Théologico-Politique,* sur le rôle des « cérémonies du culte », l'expose dans toute sa force. Il faut distinguer, dans la Religion, les cérémonies extérieures et la piété intérieure de l'âme. L'ancien judaïsme n'a connu que les premières : « Les cérémonies du culte de l'Ancien Testament, dit SPINOZA, ont été instituées par les Hébreux seulement et adaptées à leur Etat, de telle sorte qu'elles étaient célébrées par la communauté entière, non par les individus isolés. Il est donc certain qu'elles n'ont point trait à la Loi divine et ne contribuent

en rien à la béatitude et à la vertu, mais concernent uniquement l'élection des Hébreux, c'est-à-dire la seule félicité temporelle des corps et la tranquillité de l'Etat, puisqu'elles ne pouvaient être d'aucun usage, sinon pendant la durée de l'Etat.

Or, la révélation de Moïse n'a pas un autre caractère : il ne promet que des avantages matériels ou des plaisirs charnels : honneurs, victoires, richesses, plaisirs, santé du corps. Il n'enseigne pas aux Juifs, à la façon d'un docteur ou d'un prophète, à ne pas tuer ou à ne pas voler ; il le leur ordonne à la façon d'un législateur ou d'un prince, n'ayant en vue que l'intérêt de l'Etat. « S'il avait voulu donner un enseignement moral qui concernât la tranquillité de l'âme et la vraie béatitude des individus, il n'eût pas condamné seulement l'action externe, mais aussi le consentement même de l'âme. » (*Th. pol.* V, tr. App. II, p. 106).

Que ce ne fût pas là cependant le véritable sens du Vouloir divin, n'est-ce pas ce dont témoignaient déjà, avant le Christ, les enseignements des Prophètes ? Isaïe déclare formellement (ch. I, vs. 10) que la loi de Dieu consiste « dans une vraie règle de vie, non du tout dans les cérémonies », il exclut les sacrifices de tous genres et les fêtes, pour ne conserver que ce précepte : purification de l'âme (*purificatio Animi*), ou constant usage des vertus c'est-à-dire des bonnes actions, secours apporté aux pauvres (*Ibid.* p. 105). Jésus-Christ ne fait donc que reprendre en cela l'interprétation bien comprise de l'Ecriture : « Il donne des enseignements universels et, pour cette raison, *il promet une récompense spirituelle et non corporelle comme Moïse :* car le Christ a été envoyé, non pour conserver l'Etat et instituer des lois, mais pour enseigner la seule Loi universelle. » (*Ibid.* p. 107).

Nous sommes ainsi amenés à chercher dans les régions plus profondes de l'âme, au-dessous de la couche extérieure du déterminisme social et des cérémonies rituelles,

le principe de la vie véritable et de la béatitude éternelle, principe qui ne peut résider que dans la pure spiritualité, dans ce que Spinoza appelle, comme nous venons de le voir, la *purification de l'animus*. Tel est donc le domaine nouveau et plus élevé où nous introduit maintenant le progrès de la conversion.

C) *La Conversion dans les Modes de l'Animus.*

53. — Correspondant aux modes de l'*animus*, le *conatus* n'est plus désormais le simple effort d'adaptation à la nature matérielle, au milieu physique extérieur ou au milieu social, mais un effort plus profond et plus intime de purification du *désir* et de la *volonté*, pratique de la vertu et développement de l'esprit de charité : en cela consiste vraiment, dit Spinoza, la Loi divine supérieure, celle qui peut mener au Salut et à la Vie éternelle.

Faut-il en conclure qu'il y ait, en quelque sorte, une rupture dans le système, et un brusque changement de point de vue? Tout au contraire, la transition de l'*anima* à l'*animus* ménage toujours la continuité de la procession : la nouvelle modalité du *conatus* se superpose plutôt qu'elle ne s'oppose à l'ancienne. En réalité, dit Spinoza, « nous connaissons aisément que *le Christ n'a nullement abrogé la loi de Moïse*, puisqu'il n'a voulu introduire dans la société aucunes lois nouvelles, et n'a eu d'autre souci que de *donner des enseignements moraux et de les distinguer des lois de l'Etat.* » (*Th. pol.*, ch. v, tr. App. ii, p. 107.) En ce sens Moïse a pu préparer Jésus et le caractère supérieur de sa Révélation.

Cette remarque est importante : ce serait une grave erreur, en effet, dans le spinozisme, de faire intervenir directement le Christ dans la conversion des modes de l'*animus*. En fait, nous ne faisons ici qu'inaugurer un esprit nouveau, dont Jésus marquera l'apogée dans la *men*-

seulement, par la conversion de l'intelligence, car il ne fera, selon Spinoza, que développer, contrairement à l'interprétation matérialiste du peuple hébreu, le véritable esprit de la Révélation prophétique et la « charte de la vraie Loi divine. » Il opèrera, ainsi que nous le montrerons, la *transition de l'animus à la mens*, en présentant la Loi non comme un ordre, ou comme une suggestion de la Foi, mais comme une vérité rationnelle, clairement compréhensible.

Il en résulte qu'il faut, avant tout, s'adresser aux Prophètes pour leur demander ce premier aspect spirituel de la Loi divine. Nous en connaissons déjà les deux aspects matériels inférieurs : d'abord la *loi mécanique* d'interaction des corps matériels, ensuite la *loi politique* de l'organisation sociale. Toutes deux représentaient des efforts successifs du *conatus* dans la voie de la conversion vers l'Eternité ; mais ces efforts n'aboutissaient pas encore à nous affranchir des limitations de la durée, parce que la causalité interne n'arrivait pas à triompher des causes extérieures. L'individu, en dépit de son adaptation au milieu physique, de sa soumission à la Loi sociale, demeurait, suivant le mot de Spinoza, écrasé par les forces extérieures. Sans doute parvenait-il, par une conspiration des *conatus*, à puiser dans cette harmonie un renforcement de sa propre puissance ; mais les individus auxquels il s'unissait par la vie sociale n'en restaient pas moins, malgré tout, extérieurs à sa personnalité, découpés qu'ils étaient par la procession des modes, dans des fragments différents de l'étendue matérielle ; et c'est pourquoi il ne gagnait lui-même qu'une simple prolongation de sa durée, sans que jamais l'espoir lui soit permis de passer de cette durée — fût-elle indéfinie — à l'Eternité véritable, au Bloc de l'Eternité divine.

Or s'il en était ainsi, si le triomphe était forcément incomplet, c'est que le *conatus*, dans ces attributs inférieurs, ne se développait et n'agissait qu'en surface, la procession de l'Essence divine, de la pensée vers l'étendue,

ayant eu pour résultat d'étaler progressivement cette Essence, du centre à la périphérie, des couches profondes de l'esprit, puis du sentiment, jusqu'aux couches de plus en plus superficielles de l'âme organique et enfin de l'étendue. Les individus ne pouvaient donc, considérés sous ces deux derniers attributs, que se présenter les uns aux autres leur revêtement extérieur, et cela empêchait une interaction et une coordination assez intimes pour produire une synthèse unique, une sorte de *Conatus* immense qui concentrât dans un même faisceau tous les *conatus* dispersés.

Que faut-il faire alors, puisqu'on ne peut songer à supprimer la réalité des causes extérieures et à s'évader du monde ? Simplement s'efforcer de parvenir à une harmonie plus profonde et, pour cela, pénétrer davantage à l'intérieur de son être intime pour y chercher, dans des couches de plus en plus profondes, le principe même de son action. Il suffit, en d'autres termes, de transposer dans un plan plus rapproché du centre de jaillissement de l'essence, le thème de la conversion. Mais qu'il ne faille jamais modifier ce thème, c'est ce que SPINOZA a toujours exprimé avec la plus grande vigueur : « C'est par une seule et même tendance, la tendance à persévérer dans l'être, que l'homme pâtit et qu'il agit » (*Eth. V. 4 Scolie).* A aucun moment, il ne saurait se produire de coup d'Etat miraculeux qui vienne bouleverser la continuité de la procession. Entre la passion et l'action, la différence n'est pas de nature mais de degré ; bien mieux, c'est de l'esclavage même de la passion que naît, par un processus naturel, la possibilité de se libérer ; vaincu dans les plans superficiels de son être, par les causalités externes, l'individu est amené à chercher dans une intériorisation progressive de son effort, le moyen de l'intensifier.

On ne saurait trop le répéter : il n'y a pas de discontinuité dans le système ; le thème de la conversion demeure identique quand on passe des attributs infé-

rieurs aux attributs supérieurs, de l'*Extensio* à l'*anima*, de l'*anima* à l'*animus*, de l'*animus* à la *mens*; et ce thème est toujours, non pas la révolte, mais la soumission à la Loi de l'Univers et de Dieu. La Béatitude finale et la possession de l'Eternité ne seront jamais atteintes que par l'union des *conatus* individuels dans le *Conatus* unique de l'Essence divine. Il faut, de toutes façons, parvenir à réaliser l'individualité, car l'individu seul est éternel; l'individu particulier n'aura donc retrouvé l'Eternité de l'Essence originaire que quand il se sera suffisamment harmonisé avec tous les autres individus de l'Univers, si nombreux soient-ils, pour produire, grâce à cet effort de synthèse, un Individu encore, le Dieu infini des Modes éternels, terme final de la conversion.

Le passage de l'*anima* à l'*animus* répond à cette perpétuelle aspiration. En s'intériorisant d'un degré nouveau, le *conatus* se trouve transposé à un plan moins matériel que celui de la vie organique, plus voisin par suite de la spiritualité absolue de l'Essence de Dieu : ce plan est celui du sentiment ou de l'affectivité, de ces états qui, dans le *Théologico Politique*, constituent le domaine du *cœur*, et dont l'*Ethique* nous présente, sous le nom de *Passions*, une projection en termes d'idées dans le plan rationaliste de la *mens*.

Telles sont les deux sources qui nous permettront d'édifier dans ses grandes lignes, la conversion des modes de l'*animus*. Mais, tandis que le *Théologico Politique* nous la présentera sous sa forme pure et vivante, l'*Ethique* — et d'une façon générale les textes intellectualistes,— ne nous la présenteront que par réfraction à travers le prisme de l'entendement. La théorie des passions, développée dans les derniers livres de l'*Ethique*, n'est en somme qu'un *reflet*, le reflet dans la *mens* de ce qui passe en réalité dans l'*animus*, car nous savons que la *mens* contient, en vertu de la loi générale des attributs, une représentation de tous les autres. N'est-ce pas grâce à cette propriété,

du reste, que Spinoza a pu nous donner dans l'*Ethique* une vision en perspective de tout son système, une sorte d'*épure* géométrique qui a fait évanouir tout relief et toute hétérogénéité dans l'uniforme homogénéité d'une surface plane? Nous serons donc obligés, pour reconstituer la conversion dans l'*animus*, de remonter de l'épure plane à l'objet spatial, de la représentation au représenté ; nous savons d'ailleurs que le problème est possible, Spinoza nous ayant donné, d'autre part, une seconde épure dans le plan de projection de l'étendue. Comme nous sommes déjà familiarisés avec ce procédé de transposition, la tâche est aisée maintenant.

Tout d'abord, pour suivre notre plan habituel, en quoi consiste, dans l'*animus*, le mal, c'est-à-dire le dernier degré de la procession des Modes? La réponse est toujours la même, puisqu'il ne saurait y avoir entre l'*anima* et l'*animus* de solution de continuité. Ici, comme là, le mal est l'isolement, l'acte de l'être qui se détache de l'Univers pour se concentrer dans son individualité solitaire. Seulement, comme il ne s'agit plus ici d'une existence purement organique, les mots se gonflent d'une signification affective, tout imprégnée de spiritualité. La limite de l'*animus* et de l'*anima*, en effet, marque le point précis où l'Ame, hypostase intermédiaire, s'étale, par sa partie inférieure dans l'existence sensible et matérielle, tandis qu'elle se concentre, par sa partie supérieure, dans les régions plus profondes de la vie et de l'esprit.

Spinoza nous répond donc : Le mal, ici, est la *haine*, où, comme l'exprime dans sa forte concision un théorème de l'*Ethique* : « La haine ne peut jamais être bonne ». (*Eth. IV, 45*), car celui qui a quelqu'un en haine s'efforcera de le détruire (*Eth. III, 39*). Par suite « tout ce que nous appétons, étant affectés de haine, est vilain et injuste dans la cité.» La haine, d'ailleurs, traîne derrière elle tout le cortège des passions mauvaises : « L'envie, la raillerie, le mépris, la colère, la vengeance et les autres affections

qui se ramènent à la haine ou en naissent sont choses mauvaises ». (*Eth. IV. 45 cor.*)

Quant au critérium de la méchanceté de la haine, Spinoza le trouve dans le sentiment même dont elle s'accompagne : la *Tristesse*. Après avoir montré dans le *Court Traité* (III, ch. vi) que la haine engendre la tristesse, il va, dans l'*Ethique*, jusqu'à les identifier l'une à l'autre. La nature de la haine est d'être une tristesse : c'est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure. (*Eth. III*, *Déf. 7*). Or, la valeur d'une chose devant être estimée du point de vue de l'attribut particulier sous lequel on la considère successivement, il est évident que, pour les modes de l'*animus*, la tristesse est le signe naturel du mal, comme la joie est le signe naturel du bien, ou plutôt, afin de mieux marquer le devenir perpétuel qui constitue l'effort de conversion du *conatus :* « La tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection » (*Défin. 3*), tandis qu'inversement « la joie est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection. » (*Déf. 2*).

La conversion, dans les modes de l'*animus*, consistera donc, pour retourner au bien, à s'efforcer de passer de la tristesse à la joie, ou ce qui revient au même, de la haine à l'amour. Or, si étrange que cela paraisse au premier abord, point ne sera besoin pour cela d'un brusque coup de théâtre ; quelque contradictoires que semblent ces deux pôles extrêmes du sentiment, la transition s'opèrera de l'un à l'autre par simple continuité : la passion n'est qu'une moindre action, et non pas l'opposé de l'action ; c'est par un même appétit que l'âme agit et pâtit. Cette remarque profonde, qui sépare nettement Spinoza de Descartes, vient apporter encore une solide confirmation à notre théorie de la réalité des modes intermédiaires et de l'indépendance, dans chacun d'eux, du processus de conversion. Si Spinoza s'en était tenu au simple point de vue cartésien de l'existence exclusive des deux substances,

il eût été amené lui aussi à trouver dans l'intervention de « l'idée » le seul remède à la passion mauvaise. Que fait-il au contraire ? Il possède à un trop haut degré le sentiment de la vie pour ne pas accorder aux puissances affectives de l'âme un rôle que l'on s'expliquerait difficilement dans un système qui prétendrait n'être qu'un intellectualisme strict.

Mais le parallélisme d'une infinité de modes exige que la conversion s'accomplisse indépendamment dans chacun d'eux : tel est le sens de cette forte affirmation que le sentiment ne peut être modifié que par un autre sentiment plus vif, et non par une idée, car ce sont là deux modalités hétérogènes de la vie. Pour employer le langage de l'*Ethique*, « une affection ne peut être réduite, ni ôtée, sinon par une affection contraire et plus forte que l'affection à réduire. » (*Eth. IV*, 7.) Les cœurs ne sont pas vaincus par les armes, mais par l'amour et la générosité. (*Ibid.* Append. XI).

En sorte que, pour se libérer des passions mauvaises, point n'est besoin de sortir du domaine de l'*animus* : la haine porte en elle-même le principe de sa destruction ; il suffit de la laisser librement développer ses conséquences affectives. Alors apparaîtra bientôt la tristesse qui sera pour l'âme le meilleur stimulant de son activité ; l'expérience seule de la vie fera bien vite sentir à l'homme que, s'il veut triompher des causes extérieures, il n'y parviendra pas en cherchant à les détruire, — ce qui, nous l'avons vu, est l'essence de la haine —, mais au contraire en s'unissant à elles pour puiser dans cette union un surcroît de force et de puissance.

Or, cette union affective, cet unisson sentimental est précisément l'amour. Et comme en éprouvant cet amour l'homme passera naturellement de la tristesse à la joie, la joie ressentie sera pour lui le critérium de la valeur de son action et lui dictera désormais sa nouvelle attitude. Voilà comment la haine, « alors qu'elle est accrue par une haine

réciproque, peut, inversement, être extirpée par l'amour ». (*Eth. III, 43.*) L'homme s'aperçoit que s'il se met peu à peu à aimer la personne jusque-là haïe, sa tristesse se change bientôt en joie; cette joie à son tour vient accroître son amour, amenant une joie plus grande et ainsi de suite, si bien que « la haine, entièrement vaincue par l'amour, se change en amour, et l'amour est pour cette raison plus grand que si la haine n'eût pas précédé ». (*Eth. III, 44.*) A quelque chose, malheur est bon! C'est à l'épreuve du mal et de la douleur que l'homme puise le meilleur stimulant du bien : la procession, par une conséquence naturelle, appelle la conversion.

54. Jusqu'où maintenant doit s'étendre l'amour? Il est bien évident qu'il ne saurait s'arrêter avant que la conversion soit achevée, c'est-à-dire que la joie correspondante, devenue infinie, procure à l'homme la béatitude éternelle. Pas plus que l'homme par suite n'a pu s'en tenir à l'amour de soi, il ne saurait davantage limiter son amour à quelques individus : Spinoza rejette toute notion commune, entre l'individu particulier et l'Individu-Total qui est l'humanité. Le patriotisme exclusif ne serait à ses yeux qu'une autre forme de l'orgueil : les Hébreux, pour avoir voulu pratiquer la haine des nations étrangères, ont été punis par Jéhovah en ce sens que leur particularisme social a été pour eux une cause de faiblesse et d'impuissance.

Le terme de la conversion de l'*animus* ne saurait donc être que l'amour universel de l'humanité, cette *caritas generis humani* de la morale stoïcienne. A ce moment, nous avons atteint, par delà les généralités passagères, l'Individualité suprême, Dieu, ou du moins le Mode éternel et infini qui lui correspond dans l'*animus*. De même, en effet, que les modes de l'Etendue se synthétisaient au terme de la conversion, dans l'individualité totale de la *Facies Universi*, sorte de corps divin, de même encore que les modes de

l'*Anima* s'harmonisaient dans une sorte d'âme vitale du monde, mode immédiat de l'*Absoluta Animatio*, de la même façon, tous les cœurs des hommes viennent s'unir dans un Cœur infini, dans ce Mode immédiat, source de la Personnalité divine, et que nous pourrions appeler l'*Amour infini de Dieu*.

Ainsi, à la limite, l'amour universel des êtres devient amour de Dieu ; la Charité universelle devient Religion. Maintenant, si nous songeons que le mode immédiat de l'Amour divin, production directe de l'attribut correspondant, a pour fonction de manifester sa Personnalité, — ce qui transforme le panthéisme d'émanation en créationnisme, — nous comprendrons que l'explication panthéiste et naturaliste de la génération de l'amour, exposée dans l'*Ethique*, se transpose aussitôt, dès qu'on envisage le point de vue de la création, en une description personnaliste de la Révélation divine de la Loi.

Nous avons déjà signalé, à plusieurs reprises, cette transposition en quelque sorte automatique de point de vue, suivant que, dans la continuité de la procession des modes, on établit artificiellement la coupure soit entre la Nature naturante et la Nature naturée, soit entre la Nature naturée universelle et la Nature naturée particulière.

Le *Théologico-Politique* nous présente cette seconde division, et c'est pourquoi, dans ce Traité, la transformation de la Haine en Amour apparaît plutôt comme une inclination de l'âme suscitée par un mobile religieux : la *Foi*. La Foi est une disposition du cœur qui nous pousse à obéir aveuglément aux Commandements de Dieu, tels que nous les ont révélés les Prophètes. Ceux-ci, en effet, en tant qu'ils ont été inspirés du véritable Esprit de Dieu, ont enseigné qu'à l'égard de la vertu et de l'entendement, Dieu n'était pas favorable à certaines nations privilégiées, mais était également *propice à tous*. Il demandait seulement aux hommes de pratiquer un très petit nombre de dogmes qui tous, d'ailleurs, tendaient à un même principe, à savoir

« qu'il existe un Être suprême qui aime la Justice et la Charité, auquel tous pour être sauvés sont tenus d'obéir, et qu'ils doivent adorer en pratiquant la Justice et la Charité envers le prochain. » (*Th. pol.*, ch. XIV, tr. App. II, p. 275). Car c'est en proportion de l'amour du prochain que chacun est en Dieu, et que Dieu est en chacun. Mais la Foi consiste en ce que l'acceptation du Dogme universel ne soit pas hésitante, mais pleine et sans réserve, afin que son obéissance à Dieu vienne d'une âme pleinement consentante. (*Ibid.*, p. 277). Celui qui croit fermement que, dans sa miséricorde et par sa *Grâce*, *souveraine régulatrice*, Dieu pardonne les péchés des hommes et qui, pour cette cause, est *plus brûlant d'amour pour Dieu*, celui-là connaît vraiment le Christ selon l'Esprit et le Christ est en lui. (*Ibid.*, p. 276).

Comme nous voilà loin de la croyance hébraïque à l'élection de telle ou telle nation! C'est que l'Attribut divin qui s'est révélé au cœur des Prophètes n'est pas cette Puissance organisatrice de la vie qui présidait à la sécurité et au bien-être matériel des hommes réunis en société, mais la puissance supérieure de l'âme, la volonté morale capable cette fois d'accorder à ses Elus l'infinie et la véritable Eternité. Il ne s'agit plus cette fois d'une élection plus ou moins longue dans la durée, mais d'une élection dans l'Eternité.

Or, de même que ce Dieu d'Amour ne se manifeste qu'aux Prophètes dont le cœur est pur et la vie sainte, il ne réserve sa promesse qu'aux « pieux ». Quand donc les Prophètes ont prédit aux Hébreux une nouvelle alliance éternelle de grâce et d'amour, il est facile de se convaincre que cette promesse est faite aux pieux seulement. Dieu, ajoute Ezéchiel, séparera d'eux les rebelles et les transfuges et détruira les superbes pour ne laisser subsister que les pauvres. (*Th. pol.* ch. III, tr. App. II, p. 82). Ne faut-il pas dire, dès lors, qu'il existe dans l'attribut correspondant à l'*Animus*, comme du reste dans tous les attributs,

deux modes immédiats de la Nature naturée, tous deux infinis et éternels. Le premier de ces modes, parallèle au *Motus et Quies* de l'*Extensio*, est un principe analogue « d'Amour et de Haine », d'Amour de Dieu pour les bons et les pieux, de Haine pour les méchants. Quant au second Mode infini, parallèle à la *Facies Universi*, il traduit en quelque sorte *le résultat et le terme de la conversion ;* c'est, si l'on veut, le Dessein providentiel de l'univers, quelque chose comme une « *Cité des élus* » dont la synthèse forme justement *la Conscience que Dieu prend de lui-même en tant que Volonté et Providence.* En sorte que le point de départ de la procession n'est pas le même, au fond, que le point d'aboutissement de la conversion. C'est toujours Dieu, sans doute, Dieu infini et éternel ; mais tandis que la procession part du premier mode immédiat, la conversion aboutit au second de ces modes : ainsi en sera-t-il encore pour l'attribut de la Pensée.

55. Cette distinction est importante, car elle permet de comprendre la théorie curieuse de la *grâce* qu'a exposée Spinoza. L'*Ethique* s'achève sur cette idée que « la béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même ; et cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement qui rend possible la réduction de nos appétits sensuels. » (*Eth. V, 42*). N'est-ce pas, dans toute sa force, la notion de la grâce? Ce n'est pas la réduction des passions mauvaises qui nous conduit à la charité universelle et à l'amour total, c'est au contraire parce que nous jouissons de la béatitude résultant de l'Amour de Dieu que nous acquérons la force de contenir nos passions.

Il y avait, en effet, un point du processus de libération que les théorèmes du IVe Livre laissaient encore un peu mystérieux ; c'était la façon dont la haine se transformait d'elle-même et naturellement en amour ; car il fallait qu'une volonté, jusque-là aveuglée par l'orgueil, se change peu à

peu en volonté d'amour. Comment le simple effort humain pourrait-il être assez puissant pour passer ainsi radicalement du mal au bien? En réalité, c'est qu'une puissance d'amour infiniment supérieure est venue renforcer la faiblesse de la volonté individuelle, et cela précisément dans le grand acte d'Amour où Dieu a manifesté aux hommes, par l'intermédiaire des Prophètes, la Révélation de sa Charité et de sa Providence.

N'est-ce pas dans la Foi, dès lors, que l'homme va puiser le ressort de son énergie? La « Foi en la Miséricorde divine et en sa *Grâce, souveraine régulatrice* », devient, dans les modes de l'*Animus*, l'équivalent de ce « *secours externe* » que Jehovah accordait aux hommes pour accroître leur bien-être matériel. Mais tandis que ce secours externe ne parvenait à leur assurer qu'une durée de vie plus ou moins grande, la grâce de la Révélation leur assure le Salut éternel. En d'autres termes, l'élection de l'*Anima* n'était que temporelle, l'élection de l'*Animus* est éternelle. Le thème de la conversion cependant demeure toujours le même : la soumission à la loi de l'Univers ou de Dieu. On ne triomphe pas des causalités externes en se retranchant de leur empire par la désadaptation ou l'orgueil, mais en s'harmonisant avec elles.

Cependant cette harmonie n'est possible que parce que le *conatus* individuel peut puiser dans le *Conatus* de l'Essence divine la puissance nécessaire à son salut : de même que le « secours externe » ou l'élection matérielle de Jehovah avait seule pu assurer aux Hébreux la conservation temporelle de leur empire, de même le secours divin de la Révélation et de la Foi peut seul nous donner l'espoir d'une béatitude éternelle.

Par là s'opère, en définitive, la conciliation des deux modes de la Causalité divine. Sans doute, la causalité interne ne peut arriver à se manifester pleinement qu'en triomphant des causalités externes, mais elle ne peut y parvenir qu'en empruntant justement à ces mêmes causa-

lités externes réunies, la puissance supplémentaire dont elle a besoin. Ainsi le corps matériel doit s'adapter au milieu physique ; ainsi l'individu doit s'adapter à l'organisation politique et sociale; ainsi encore l'homme n'a d'autre ressource, pour lutter contre les passions, que de les transformer en actions. Les passions viennent de l'existence d'un objet extérieur imaginé, c'est-à-dire, au fond, de la scission de l'Essence divine en essences individuelles séparées. Que faut-il donc pour les vaincre ? car leur puissance tendra vite à s'opposer à notre puissance, leur « droit naturel » à notre « droit naturel ».

La solution est paradoxale en apparence : loin de lutter contre elles, il faut se les assimiler par l'amour. Seulement, dans ce but, il est nécessaire de demander à Dieu son « secours » ; or Dieu n'est-il pas précisément la Synthèse de tous les modes de l'*animus*, c'est-à-dire de tous les sentiments d'amour particuliers ? C'est Dieu seul qui, par sa Révélation, peut donner aux hommes ce pouvoir d'aimer, de même que Jehovah avait donné aux Hébreux, par l'intermédiaire de Moïse, l'organisation sociale capable de leur assurer la puissance matérielle.

Finalement, ce sont les causes externes qui, par un détour inattendu, deviennent le moyen de salut. Il suffit pour cela de croire, mais d'une foi pleine et entière, qu'elles sont organisées par Dieu, pour le bien des hommes, suivant un plan providentiel. En sorte que c'est dans l'idée de *finalité* que s'opère la conciliation des deux ordres de causes : sur elle repose le *Théologico-Politique*. En reportant à Dieu, sous le nom de « Secours divin externe », l'harmonieuse ordonnance des causalités extérieures, l'individu y puise la volonté de s'adapter à elles, et d'entrer dans leur concert comme un élément de la Providence du monde.

Voilà pourquoi, bien qu'elles paraissent, au premier abord, destructrices de l'individu qui doit s'efforcer d'en diminuer peu à peu l'influence, SPINOZA peut les présenter

cependant comme un secours accordé par Dieu, parce qu'elles reflètent en réalité le dessein de sa finalité organisatrice. Sans doute, dans l'Appendice du Ier Livre de l'*Ethique*, SPINOZA critique avec force l'idée de cause finale; mais ce qu'il rejette est l'idée classique de la finalité externe, d'après laquelle les choses auraient été disposées en vue de l'homme; il ne rejette pas pour autant l'idée d'une finalité interne, et KANT le reconnaît d'ailleurs dans sa *Critique du Jugement* (§ 80). N'y a-t-il pas en effet finalité interne dans une construction dont le Tout est la raison même des parties, dont la substance est la raison des modes? Or, dès qu'elles se rattachent à Dieu, les causes externes multiples se transforment immédiatement en un consensus de causes solidaires, en une Synthèse unique qui constitue l'Individualité même de Dieu.

En les englobant ainsi à la limite, dans l'harmonie d'une Unité suprême, en faisant de Dieu l'Individu total, SPINOZA a pu conserver, comme KANT, l'essentiel de la notion anthropomorphique de la finalité externe. Certes, il serait absurde de supposer, ainsi qu'il le dit dans l'Appendice cité de l'*Ethique*, qu'il existe en dehors de Dieu un plan de l'Univers qui s'imposerait à lui; mais il ne s'ensuit pas qu'il faille pour cela rejeter le plan lui-même; il suffit tout simplement, comme l'a fait SPINOZA, de l'identifier avec l'Individualité de Dieu.

Dans tous les cas, et du point de vue de l'*animus*, la finalité providentielle de l'Amour divin doit être objet de foi pour la volonté humaine, ce qui nous ramène à nouveau au thème constant de la conversion : *la soumission de l'Individu à la Loi divine*. Si l'individu doit se soumettre aux causalités extérieures, c'est qu'en réalité leur ensemble constitue Dieu lui-même. Le *Théologico-Politique* nous enseigne que cette obéissance a été imposée à l'homme par Dieu, dans les révélations prophétiques. Chaque Attribut nouveau, cependant, donne à cet ordre fondamental un caractère plus souple et plus suggestif : dans l'*anima*

il s'agit d'un impératif catégorique sans aucune justification; dans l'*animus* la loi est présentée comme une finalité heureuse, comme un arrangement providentiel de la Miséricorde divine. Grâce à ce changement de nuance, l'obéissance devient plus aisée à l'homme, et cela lui permet de dépasser infiniment par sa puissance, les limites de son individualité particulière et de s'identifier avec la somme de tous les *conatus* du monde, avec le *Conatus* divin dans son expansion infinie : Cette transformation des causes externes en causes internes est la définition de la conversion.

Maintenant, si l'individu, au lieu de persister à lutter contre les causalités extérieures et de chercher à les détruire, a consenti à s'unir à elles, de façon à les changer en sa propre nature, c'est qu'il s'est soumis de plus en plus à la Loi divine; mais n'est-ce pas, disions-nous, parce qu'elle lui a été présentée avec une plus grande force de persuasion, à mesure qu'elle s'intériorisait davantage dans son âme, en remontant la hiérarchie des Attributs? A la soumission purement mécanique du corps matériel dans les modes de l'Etendue a succédé l'ordre de Jehovah, les commandements inflexibles de la Loi politique. Avec l'*animus* apparaît un degré de plus dans la persuasion : Dieu rend la loi sensible au cœur, il indique qu'elle est une Loi d'amour et de miséricorde.

Mais ce n'est pas suffisant encore, car Dieu ne s'adresse qu'à la volonté pure; il lui demande de *croire*, d'avoir *foi* en Lui et en son Election providentielle. Il faut faire un pas de plus, il faut rendre la Loi, non plus seulement sensible au cœur et à la volonté, mais à l'intelligence; il faut transformer la foi en connaissance rationnelle, pour que l'homme puisse enfin comprendre le fondement même de la Loi et dans cette mesure s'identifier avec elle.

56. Tel fut précisément le rôle du Christ et le véritable sens de son œuvre de Rédemption. Le Christ a libéré les hommes de cette sorte de servitude de la Loi que la

volonté d'un Législateur fait peser sur ses sujets. En la transposant dans le plan de l'intelligence, il l'a intériorisée davantage, il l'a inscrite au plus profond de l'âme humaine.

Mais la nature du Christ est présentée d'une façon assez curieuse par Spinoza, et sur ce point notre théorie de la hiérarchie des Attributs nous permet de concilier les affirmations souvent étranges du philosophe juif. D'une part, certains passages du *Théologico-Politique* nous présentent, à la manière chrétienne, le Christ des Evangiles venu sur Terre pour parachever l'œuvre des Prophètes et prêcher la Loi d'Amour ; d'autre part, il rejette formellement le dogme fondamental du Christianisme, l'Incarnation du Fils de Dieu : « Nous répondrons, dit-il dans les *Cogitata*, (*II* ch. x, § 12.) qu'il est très faux que Dieu puisse communiquer son éternité aux Créatures ; et que *le Fils de Dieu n'est pas une Créature, mais est, comme le Père, éternel*. Quand donc nous disons que le Père a engendré le Fils de toute éternité, nous voulons dire seulement qu'il a communiqué au Fils son Eternité ».

Mais si le Fils de Dieu n'est pas une Créature, quel rapport unit donc la Personne du Christ du *Théologico-Politique* avec cet Entendement Infini du *Court Traité* qui est, aux yeux de Spinoza, le véritable Fils de Dieu? *Il suffit, pour résoudre la difficulté, de distinguer le Christ, Mode de l'Animus, du Christ, Mode de la Pensée divine.*

Au premier point de vue, qui est le point de vue de son Humanité, le Christ représente dans les échelons les plus élevés de l'*Animus, au sommet de la Nature naturée particulière* (et non pas universelle), l'analogue de ces Anges de l'Ecriture qui constituaient également les modes supérieurs de l'*Anima :* « Nous connaissons à la vérité que Dieu peut se communiquer aux hommes immédiatement car, sans employer de moyens corporels d'aucune sorte, il communique son Essence à notre âme ; toutefois pour qu'un homme perçût, par l'âme seule, des choses qui ne

sont point contenues dans les premiers fondements de notre connaissance, il serait nécessaire que *son âme fût de beaucoup supérieure à l'âme humaine* et la dépassât beaucoup en excellence. Je ne crois pas qu'aucun se soit élevé au-dessus des autres à une telle perfection si ce n'est le Christ, à qui les décisions de Dieu, qui conduisent les hommes au salut, ont été révélées sans paroles ni visions, immédiatement ; de sorte que Dieu s'est manifesté aux Apôtres par l'Ame du Christ, comme autrefois à Moïse par le moyen d'une voix aérienne. La Voix du Christ peut donc être appelée Voix de Dieu comme celle qu'entendait Moïse ». (*Th. pol.* ch. I, tr. App. II, p. 28.) Et plus loin : « Le Christ fut non un Prophète, mais la Bouche de Dieu. Dieu, par l'Ame du Christ, comme auparavant par les Anges, c'est-à-dire par une voie créée, par des visions, etc., a révélé certaines choses au genre humain. Il serait donc aussi contraire à la Raison d'admettre que Dieu a adapté ses révélations aux opinions du Christ que de supposer qu'il les avait précédemment adaptées aux opinions des Anges, c'est-à-dire d'une voix créée et de visions pour communiquer aux Prophètes les vérités à révéler. » (*Ibid.* ch. IV p. 27) *C'est donc véritablement aux Anges de l'Ancien Testament et non aux Prophètes qu'il faut comparer Jésus-Christ ;* en touchant le cœur des hommes, il inculque en eux le sentiment de l'universelle Charité ; à la contrainte extérieure de l'ancienne Loi fait place le consentement intérieur. En incarnant la nature humaine dans les modes de l'*Animus* le Christ a vraiment incarné la loi d'Amour.

Mais comme la foi est inférieure à la Raison et le sentiment à l'intelligence, la Personnalité terrestre de Jésus est infiniment surpassée par sa réalité purement spirituelle dans l'attribut de la Pensée. A Oldenburg qui lui demande son véritable sentiment sur le Rédempteur du Monde, Spinoza répond : « Je dis qu'il n'est pas absolument nécessaire pour le salut de connaître le Christ selon la chair ; mais il en est tout autrement si l'on parle de ce Fils de

Dieu, c est-à-dire de cette éternelle Sagesse de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses, et principalement dans l'âme humaine, et plus encore que partout ailleurs dans Jésus-Christ. » (*Ep. 73,* V.-L., t. II. p. 411).

Ainsi, de même que Dieu, par ses Anges, s'était manifesté aux Prophètes, rendant la Loi pour ainsi dire sensible à l'organisme humain, de même en se manifestant aux Apôtres par l'intermédiaire de Jésus-Christ, il rend la loi sensible au cœur et à la volonté des hommes. Mais il ne faut pas oublier que si, en tant que Personnalité terrestre, Jésus leur prêche encore l'obéissance à ses enseignements, en tant qu'Esprit, au contraire, il conçoit la Loi comme une vérité éternelle, car l'Esprit du Christ est vraiment le Fils de Dieu ; avec le Christ, « Dieu a communiqué d'Esprit à Esprit, » d'Intelligence à Intelligence. L'Esprit du Christ est le Logos éternel et la Raison de l'Univers. En passant de l'*animus* à la *mens*, il fonde en raison la Loi d'amour ; il transpose le sentiment de l'universelle charité en une loi éternelle de l'intelligence. Et comme les Anges de l'ancienne Loi opéraient le passage de la Loi politique à la Loi du cœur, du « Traité de Politique » au « Traité de Théologie », à son tour, dans la « Nouvelle Alliance », Jésus-Christ opère la transition de la Loi d'amour à la Loi de l'entendement, du « Traité de Théologie » à « l'*Ethique* ». Désormais, en effet, dans l'*Ethique*, le Christ s'identifie avec « l'Idée de Dieu », Mode immédiat et infini de l'Attribut Pensée : « *Spiritus Christi, hoc est Idea Dei* ». (*Eth. IV, 68, Scolie.*)

Avec l'Idée de Dieu, c'est-à-dire avec les modes de la Pensée, nous atteindrons le maximum d'approfondissement du *conatus*, puisque nous pénétrerons dans les plans les plus intérieurs de la vie spirituelle ; en sorte que l'*Ethique* nous présentera une traduction de la Loi divine en termes d'intelligence. Seulement, comme l'intelligence est représentative des autres attributs, l'*Ethique* traduira successivement dans sa projection en épure, la loi de

l'Etendue d'abord, puis la loi de l'*Anima*, puis la loi de l'*Animus :* voilà pourquoi elle sera à la fois, en tant que répondant à des plans différents, une Physique des corps matériels, un Traité de Politique, une Morale des Passions. C'est le départ entre ces divers plans que nous avons essayé d'esquisser, en les déployant le long de la continuité de la procession et, à sa suite, de la conversion. La conversion n'est alors achevée que lorsque la Loi de Dieu est devenue progressivement loi naturelle, loi sociale, loi morale, enfin loi rationnelle, car la victoire sur les causes externes ne sera complète que lorsqu'on sera arrivé à une harmonie totale. Mais il faut, pour cela, un effort d'intériorisation de plus en plus grand du *conatus*, un effort qui le fasse pénétrer jusque dans les profondeurs de l'entendement, au point de le faire coïncider avec la Loi dans une intuition intellectuelle suprême. La conversion de l'*Animus* doit s'achever par une conversion de la *Mens*.

D) — *La Conversion dans les Modes de la Mens.*

57. Correspondant aux modes de la Pensée, le *conatus* devient donc effort intellectuel : « L'âme, (*Mens*) en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être et a conscience de cet effort » (*Eth. III, 9*). Nous retrouvons toujours le même thème, transposé seulement d'un degré, de la spiritualité du sentiment dans la spiritualité plus grande de l'intelligence. Le Mal encore sera l'isolement, non plus sans doute l'isolement du cœur par la haine et l'orgueil, mais l'*isolement de l'idée* qui prétend se retrancher de l'universelle Synthèse; en cela consiste l'*erreur*. Bien entendu, l'erreur n'est rien de positif; c'est par le même appétit que l'âme agit et pâtit; entre elle et la vérité il ne saurait y avoir qu'une différence de degré, puisque le dernier terme de la procession, si lointain soit-

il, est Dieu encore, et non pas quelque chose de différent de Dieu.

L'erreur ou le mal est donc une idée de la même nature que toutes les autres, un mode de la pensée toujours; seulement c'est une *idée inadéquate*, une connaissance *incomplète*. L'âme humaine, par exemple, est l'idée du corps humain; or, le corps humain, d'une part, est composé d'un très grand nombre d'individus; d'autre part, il n'est qu'un fragment dans l'ensemble des corps de l'Univers; par suite, pour le connaître clairement, il faudrait connaître également tous ces corps, puisque c'est leur synthèse seule qui constitue une réalité, et qu'un seul anneau de la chaîne implique tous les autres anneaux. Mais l'âme ne peut percevoir que le petit nombre de corps extérieurs avec lesquels son propre corps est en relation directe, d'une façon habituelle; il s'ensuit que l'idée correspondante, purement fragmentaire, est essentiellement inadéquate. Dieu, sans doute, possède bien l'idée de chaque individu particulier, mais c'est en tant qu'il est affecté en même temps de l'idée de tous les autres individus, c'est-à-dire de la totalité de la *Facies*; l'homme, au contraire, possède cette idée isolément et, dans cette mesure, sa connaissance est inadéquate. L'erreur vient de ce que cette idée particulière se pose comme une réalité en face des autres idées, alors qu'elle n'a de réalité que dans le rapport qui l'unit à toutes les autres.

L'effort du *conatus*, c'est-à-dire la purification de l'entendement, consistera donc à englober progressivement l'idée partielle dans des synthèses de plus en plus générales, de même que la purification du cœur consistait à embrasser dans un même sentiment d'amour des individus de plus en plus nombreux. Ainsi se formaient des groupements plus ou moins extensifs, familles ou nations par exemple, mais qui ne pouvaient être, du point de vue de l'expansion de l'amour, que des stades de transition; le terme de la conversion n'était atteint que lorsque l'homme

s'était élevé jusqu'à l'amour de l'Humanité, la Charité universelle identique à Dieu. De la même façon ici, les idées individuelles et partielles tendent d'abord à se grouper dans des cadres plus ou moins amples que SPINOZA appelle *notions communes* (*Eth. II. 40. Scolie*).

Sans doute, ces sortes de synthèses possèdent une réalité un peu plus solide que les universaux artificiels de la Scolastique. Les idées générales habituelles, homme cheval, chien, sont de simples superpositions d'images dont le contenu varie avec les individus suivant la disposition de leur corps; tel définira l'homme un animal à deux pieds sans plumes, tel autre un animal raisonnable Les notions communes, au contraire, sont déjà l'œuvre de l'entendement; elles expriment une propriété rationnelle qui se retrouve dans une multiplicité d'êtres singuliers; par exemple le mouvement dont sont doués tous les corps Mais, à y regarder de près, ces notions elles-mêmes participent du caractère d'irréalité qui s'attache à tout ce qui est général et abstrait. L'individuel, l'être singulier et unique est seul réel. Et c'est pourquoi l'esprit humain n'aura pas encore trouvé un point d'appui définitif et un principe d'intelligibilité intégrale lorsqu'il sera parvenu, à l'aide des notions communes, à se considérer comme un fragment de l'Ordre universel, des Lois générales du mouvement par exemple. Il faudra en outre qu'il considère cet ordre universel comme un Organisme unique, comme la Solidarité des cellules d'un individu immense.

En ce sens, les modes de la Pensée s'emboîtent progressivement dans l'Individualité d'un Entendement suprême comme les modes de l'Etendue s'emboîtent parallèlement dans l'Individualité de la *Facies Universi*. Après avoir montré à OLDENBURG comment le corps humain est une partie de la nature — *non pas parce qu'il est un cas particulier de la loi générale ou notion commune du mouvement mais parce qu'il est une cellule dans l'Individualité de Dieu* — il ajoute : Quant à l'âme humaine, je crois qu'el

est, dans le même sens, une partie de la Nature, car il existe, à mon avis, dans la Nature une Puissance infinie de penser, qui, en tant qu'infinie, contient en soi objectivement toute la Nature, et dont toutes les pensées procèdent dans le même ordre que la Nature elle-même qui est son idéat. Et l'*âme humaine est cette même Puissance*, non pas en tant qu'elle est infinie et perçoit toute la Nature, mais en tant qu'elle est finie et qu'elle perçoit le corps humain, et pour cette raison je dis que l'âme humaine est une partie d'un Entendement infini « *Mentem humanam partem cujusdam Infiniti Intellectus statuo* » (*Ep. 32*. V.-L. t. II, p. 310). Or cet entendement Infini, synthèse de toutes les Pensées du monde, est, nous le savons, un Entendement individuel; il définit, dans la Nature naturée universelle, la Personnalité de Dieu.

58. Approfondissons un peu cette théorie de la « *Mens humana* » qui, il faut le reconnaître, manque de clarté, et cela justement par suite de l'interférence des divers points de vue qui se superposent dans sa notion. *D'une part,* Spinoza *vient de la définir comme une* « *Potentia cogitandi* »; *d'autre part il en fait une* « *idée* », *l'idée du corps humain. Quel est le rapport de ces deux définitions?*

Il suffit de se reporter à la procession de l'Essence divine. Tout d'abord, dans son passage à l'existence, elle laisse émaner d'elle une infinité d'Attributs dont le premier est la *Pensée*, l'*Absoluta Cogitatio*. Alors se produit une deuxième procession — corrélative de la première — à partir de chacun des Attributs. Considérons seulement le premier : De l'*Absoluta Cogitatio* découlent une infinité de modes, la *Nature naturée* dans son ensemble. Mais de cette échelle de modes, les deux premiers ont un caractère privilégié : ils sont infinis et éternels et créent, au sein de l'indétermination de l'Attribut, une Personnalité. Le plus immédiat, celui qui, à juste titre, mérite d'être appelé le Fils de Dieu est l'Intellect Infini : c'est cette

Puissance infinie de penser dont parle SPINOZA à OLDENBURG — non pas impersonnelle comme l'*Absoluta Cogitatio* qui est de la façon la plus indéterminée : *Potentia Ideas formandi* — mais personnelle cette fois, et dont les essences dérivées ne sont que des émanations ou des parcelles.

L'âme humaine est au nombre de ces essences, à un certain rang de la procession des modes : elle est, par suite, comme l'Essence divine qui l'a produite, un sujet actif, et qui va, comme elle, manifester sa propre causalité par la production d'idées. Par là, l'âme humaine, en tant que parcelle de l'Essence de Dieu, imite à son tour, dans sa sphère particulière, l'acte divin originaire de la production des âmes. Les idées sont donc à l'âme humaine ce que l'âme humaine est à l'Entendement infini, et c'est pourquoi, dit Spinoza, elles ne sont pas des peintures muettes sur un tableau, mais des réalités actives, participant de la causalité de l'âme elle-même.

Revenons maintenant à l'Intellect Infini, sujet de Conscience et de Personnalité.

Il va être amené, puisqu'il a procédé en une hiérarchie d'âmes, à prendre conscience de leur emboîtement naturel et cela en les considérant dans une synthèse d'ensemble, qui se définira évidemment l'*Idea Dei*, réalité essentiellement active encore puisqu'elle est la synthèse de toutes les âmes humaines. Ce n'est pas suffisant cependant : quel est au juste le contenu de cette synthèse de *mentes* dans l'*Idea Dei*, c'est-à-dire de Puissances spirituelles de penser? C'est évidemment la représentation totale que Dieu peut se donner de lui-même : elle doit comprendre l'infinité des modes émanés de l'infinité des attributs, en sorte qu'il y aura, dans l'*Idea Dei*, à côté des « *mentes* », modes de l'Etendue, des *mentes* en nombre infini, correspondant à la représentation des autres attributs. A cette condition seulement, la Conscience que Dieu prendra de lui-même sera complète et intégrale. Nous avons déjà cité à ce sujet les deux textes les plus intéressants de SPINOZA,

la Lettre 66 à Tschirnhaus et l'Appendice II du *Court Traité*, § 9. Il est d'ailleurs à présumer que ces diverses *mentes* ne peuvent pas être des *mentes* au même titre, et, sans doute, elles doivent comporter, au sein de l'*Idea Dei*, une hiérarchie de degrés correspondant à la nature ou plutôt *au rang* de l'Attribut considéré.

Mais ce que les *mentes* sont à l'Intellect infini, les « Idées », disions-nous, le sont aux *mentes* dans les modes finis de la Pensée, en particulier dans les âmes humaines. Que va-t-il en résulter ? Ceci nécessairement que la *mens humana*, par exemple, sera la synthèse de toute une série d'idées correspondant à l'infinité des modes parallèles dont elle est la représentation. Comme elle représentera l'Etendue, elle sera « *idea corporis* »*;* mais comme elle prendra conscience aussi de tous les autres modes, elle sera à des degrés divers, idée de ces différents modes : *c'est sur la rigoureuse nécessité de ce raisonnement que nous avons élaboré notre théorie de la hiérarchie des modes intermédiaires.* Comme les *mentes* dans l'Intellect infini comportent certainement des degrés, de même ces idées se hiérarchisent dans l'intellect humain suivant leur degré de clarté, et ce degré de clarté paraît dépendre, à son tour, de l'*éloignement* du mode représenté. Ainsi il y a des idées du corps, véritablement confuses et inadéquates, résultant de l'imagination ; ce sont en quelque sorte des sensations, des perceptions, ou si l'on veut des images. Il y a ensuite des idées correspondant aux modes de l'*anima :* ce sont des affections de plaisir ou de douleur, qui traduisent les diverses fluctuations de la vie organique, ce qui correspond au bien-être et aux jouissances matérielles que donne l'état social. Il y a, en troisième lieu, des idées correspondant aux modes de l'*animus* : elles constituent toute la gamme de la représentation des sentiments et des passions. Enfin, à mesure que nous nous élevons aux degrés supérieurs de la *mens*, nous y trouvons des idées proprement « intellectuelles », des idées pures,

productions immédiates de la *mens :* ce sont justement ces « notions communes » destinées à devenir le point de départ de tous les raisonnements abstraits ; elles n'ont plus rien de commun avec la nature des attributs inférieurs, tout caractère imaginatif ou affectif en ayant désormais disparu.

En résumé, la *Mens humana,* comme chacune des essences actives émanées de l'Attribut Pensée et dans lesquelles est venue se diviser l'Essence divine, a reproduit pour son compte la procession originaire ; elle a successivement engendré une infinité « d'idées » dont la hiérarchie correspond naturellement à la hiérarchie des attributs divins, c'est-à-dire que ces idées sont de plus en plus confuses à mesure qu'elles s'éloignent vers les modes inférieurs de l'Etendue. L'Ame humaine, parcelle de l'Essence divine, a voulu faire ce qu'avait fait cette essence ; elle a surabondé en idées comme cette Essence avait surabondé en attributs. Elle l'a d'ailleurs imitée jusqu'au bout ; de même que l'Essence indéterminée de Dieu avait pris, à un moment donné, conscience d'elle-même, en créant au sein de chaque attribut un Mode immédiat et éternel dans lequel elle venait se réfléchir, de même l'âme humaine, originairement simple puissance de production d'idées, ne tarde pas à prendre conscience d'elle-même dans chacune de ces idées. Pour cela elle crée, à son tour, au sein de chaque idée, une sorte de Mode réflexif immédiat, par lequel cette idée prend conscience d'elle-même.

C'est là l'explication de cette mystérieuse « *Idée de l'Ame* » dont Spinoza déclare au second Livre de l'*Ethique* (*P. 21*) qu'elle est « unie à l'âme de la même façon que l'âme est unie au corps ». Cette *Idea Mentis* dont on a donné de multiples interprétations, jusqu'à supposer — *contrairement aux affirmations expresses de* Spinoza *dans le Scolie suivant* — qu'elle devait se rapporter à un attribut inconnu différent de la Pensée, et dont on sent bien, dès maintenant, qu'elle constitue là une pierre d'attente pour

le V[e] Livre et pour la Théorie du salut éternel dont elle va devenir la base fondamentale et le centre incontesté, cette Idée de l'Ame ne paraît pas pouvoir s'expliquer autrement que par une analogie intime entre la procession de l'Essence divine et la procession des essences émanées d'elles, par l'intermédiaire de ses attributs. Insistons sur ce parallélisme :

1° L'âme humaine, en tant que puissance productrice d'idées, est l'équivalent de la puissance indéterminée de l'Attribut Pensée qui est *Absoluta Cogitatio* ou encore *Potentia Ideas formandi.*

2° Les idées humaines, résultat de cette activité, sont l'équivalent de ces « *mentes* » dont la synthèse forme l'*Idea Dei,* mode infini du deuxième genre.

3° En outre l'acte par lequel l'âme-puissance prend conscience de cette idée, et que Spinoza a décrit dans le théorème précité du II[e] Livre (*P. 21*) est l'équivalent de l'acte par lequel l'*Absoluta Cogitatio* prend conscience dans son mode le plus immédiat, l'Intellect Infini, de l'*Idea Dei* qui en découle.

4° Il convient enfin d'ajouter que, si l'*Absoluta Cogitatio* est le premier des attributs de Dieu dans l'ordre de la procession, il s'en écoule après lui une infinité d'autres qui sont autant de puissances productrices de modes. On sait du reste que ces modes sont représentés dans la *mens* par des idées qui s'échelonnent suivant leur degré de clarté : les plus confuses correspondent aux attributs les plus éloignés, perceptions ou images de l'étendue matérielle des corps, puis, de proche en proche, impressions organiques et affections de ces corps, sentiments par eux éprouvés.

Or tous ces états intellectuels, d'ordre inférieur à l'idée pure, s'accompagnent eux-mêmes de conscience : « L'âme humaine perçoit non seulement les affections du corps, mais les idées de ces affections. »(*Eth. II*, *P. 22*). Autrement dit, il n'existe pas seulement des affections du corps, mais des « idées des idées des Affections » (*dém. du Th.*). Tous les

états représentatifs de l'âme, quelle que soit leur clarté, s'accompagnent donc de conscience. Sommes-nous bien loin de la conception d'une échelle des degrés de conscience à laquelle va aboutir LEIBNIZ et qu'il exprimera d'une façon nette en termes définitifs ?

On le voit, la hiérarchie des idées dans cette essence dérivée qu'est la *mens*, correspond terme pour terme à la hiérarchie des attributs dans l'Essence divine : A la base, les représentations confuses du corps et de l'étendue matérielle, le domaine de l'imagination ; ce sont moins des idées que des perceptions et des images. Mais ce domaine s'éclaire de plus en plus à mesure qu'on s'élève vers les régions de l'entendement où l'image est devenue concept général puis notion commune. A ce moment, nous avons atteint les véritables matériaux de la connaissance intellectuelle et du raisonnement : désormais la vérité nous est accessible.

Pour achever la conversion cependant, un effort de plus est nécessaire, car nous savons que le thème général est la suppression des causalités externes par leur transformation en une causalité interne unique et immense; c'est le passage de l'individualité fragmentaire isolée à l'Individu, Synthèse suprême. Certes un grand pas a été fait déjà par le passage de la connaissance du premier genre à celle du second genre ; car les perceptions ou les images ne dépassaient pas la sphère de l'Individu particulier, du moins son voisinage immédiat, à savoir les individus avec lesquels il se trouvait immédiatement en rapport. En ce sens les notions communes représentaient un progrès énorme dans l'harmonisation des idées, car elles embrassaient, non pas une collectivité artificielle comme les universaux scolastiques, mais une réalité définie, le mouvement par exemple de tous les modes de l'Etendue.

Malheureusement, ces idées générales restent encore extérieures à l'entendement qui les pense, et par là elles ne réalisent pas la fusion intime de tous les *conatus*

idéaux dans l'unité d'une même Synthèse. Pour parvenir à cette unité supérieure, il faudra dépasser les notions communes elles-mêmes, considérer non pas seulement une propriété commune à tous les modes d'un attribut, mais toutes les propriétés de tous les modes de l'infinité des attributs ; il faudra englober dans une synthèse unique les idées des mouvements de l'*Extensio* avec les idées des impressions organiques de l'*Anima*, avec les idées des affections de l'*Animus*, avec les idées des modes de la *Mens* eux-mêmes, ou, si l'on veut, les « idées des idées ». Mais qui ne voit alors qu'arrivée à ce point, *la Mens prenant conscience de sa propre puissance créatrice* s'identifie avec la synthèse qu'elle vient de former et qu'elle embrasse désormais dans une intuition ineffable. A cet instant, toutes les causalités externes se sont évanouies, puis qu'elles sont venues coïncider avec la puissance de l'entendement qui les pense ; par là cet entendement s'est gonflé au point de venir se confondre avec l'Entendement divin, puisque tous deux maintenant ayant même contenu, rien ne saurait plus les distinguer. La *mens humana*, dans son effort infini d'expansion est rentrée au sein de l'*Idea Dei* et elle prend éternellement conscience d'elle-même, parce que sa puissance de penser est remontée en même temps dans l'Intellect Infini.

En définitive, pour arriver à triompher radicalement des causalités externes, il a fallu se résoudre à les harmoniser entre elles ou plutôt à les identifier en une causalité interne unique qui redevenait individuelle. Or, cette identification, qui a exigé une intériorisation croissante de l'effort de conversion, n'a pu être obtenue que dans les deux derniers plans de l'âme, le plan des sentiments et celui des idées. Même dans le plan des sentiments, l'union n'était pas absolument totale, parce que la raison même de la Loi échappait à l'esprit, ce qui empêchait l'individu particulier de coïncider avec l'Individu divin total. Dans le plan de l'idée au contraire, l'individu n'est plus extérieur à

la Loi ; il s'apparaît à lui-même comme le créateur de la Loi, parce qu'il la comprend, parce que, dans un acte d'intuition, il s'identifie avec l'Entendement divin lui-même. Tandis que la Loi d'Amour impliquait encore une obéissance extérieure de la volonté, la loi de la Raison emporte avec elle l'assentiment immédiat. L'homme n'aime plus ses semblables par amour pour Dieu, il les aime parce qu'il comprend le lien qui les unit à lui. En eux comme en lui, il voit des esprits, des *mentes*, c'est-à-dire des parties de l'*Idea Dei ;* et comme, dans son effort, il s'est identifié avec la causalité de l'Essence divine, il saisit, dans l'intuition de la connaissance du troisième genre, l'harmonie totale de l'*Idea Dei*, c'est-à-dire l'harmonie des âmes humaines dans leur intégralité, dans l'enchaînement non seulement de leurs idées, mais de leurs affections et de leurs désirs jusque des mouvements de leurs corps !

L'intellect infini est, disions-nous, le premier mode immédiat par lequel Dieu prend conscience de l'*Idea Dei*, c'est-à-dire de la subordination des diverses *mentes* dérivées, et ces *mentes*, d'autre part, en tant que puissances productrices d'idées, se définissent par leur activité, leur *conatus*. Or ce *conatus* n'est pas seulement présenté par Spinoza comme un simple effort pour persévérer dans l'être, mais pour s'élever à un état meilleur, suivant l'expression même du *Court Traité ;* dans l'*Ethique* il indique que l'âme s'efforce d'imaginer ce qui *accroît* ou *favorise* la puissance d'agir du corps. Le *conatus* de l'âme humaine est donc le principe de la conversion, la tendance qui la pousse à s'élever plus haut. En sorte que la Conscience que Dieu prend de lui-même est en réalité la conscience des efforts que font les âmes pour remonter jusqu'à lui.

Cette conscience de Dieu par lui-même n'est donc absolue que dans les Ames parvenues à la suprême béatitude. Nous avons vu en effet qu'il fallait admettre dans l'*Idea Dei* une hiérarchie de *Mentes* échelonnées suivant leurs degrés

de conscience et cela parce que cette *Idea Dei* ne comprenait pas seulement des idées des modes de la Pensée, mais des représentations de tous les autres modes inférieurs. Certes, cette conception d'une continuité des degrés de la Conscience divine pourra paraître étrange au premier abord, mais nous savons que SPINOZA ne pouvait projeter d'une autre manière dans le plan de la Pensée les diverses modalités que cette Conscience était amenée à revêtir dans les autres attributs. Le *Théologico-Politique* nous a appris, entre autres choses, que le Dieu des Prophètes prenait de lui-même une sorte de Conscience affective dans les modes de l'*Animus*, qu'il s'aimait lui-même d'un Amour infini. Les *Cogitata* ajoutaient que « cette Volonté de Dieu par laquelle il se voulait aimer lui-même, suivait nécessairement de son Entendement infini par lequel il se connaît » (*Cog. II*, ch. VIII, § 1); mais, disait l'auteur, le mécanisme de cette dérivation n'est pas accessible à l'entendement et vient s'évanouir dans la notion de personnalité. La volonté de Dieu était donc bien aux yeux de SPINOZA une de ces formes inférieures de la Conscience divine, au second rang par suite dans l'*Idea Dei*, puisqu'elle demeurait un mode de la Pensée. Mais puisqu'il ne pouvait, malgré cela, donner de leurs rapports aucune idée claire et distincte, n'était-ce pas reconnaître que la Volonté n'était dans l'*Idea Dei* que la projection sur le plan de la Pensée d'un mode en réalité hétérogène à l'entendement? Seulement SPINOZA, qui avait réduit tout l'Univers à son épure dans les deux plans extrêmes de projection, ne pouvait en donner une description différente.

59. Nous avons essayé de passer de l'épure à l'objet représenté. Alors il nous a paru que ce que SPINOZA avait appelé la *mens* était en fait une projection complexe de l'infinité des autres modes, que l'Entendement infini et l'*Idea Dei*, à leur tour, contenaient en projection et comme en raccourci l'infinité des autres modes immédiats infé-

rieurs, de la même façon que l'Attribut Pensée contenait virtuellement dans son sein la série des Puissances qui allaient successivement découler de lui. Mais alors, une fois le plan de la pensée dépouillé de ses diverses projections, il ne restait plus, parmi les *mentes* de l'*Idea Dei*, que les pures idées divines, les entendements purs sans représentation affective d'aucune sorte ; ces entendements constituaient bien les esprits parvenus au terme de la conversion de la pensée, et dans lesquels Dieu prenait vraiment une Conscience intellectuelle de lui-même, *Se Ipsum Intelligebat.*

Finalement, ce déploiement du contenu de la Pensée a abouti à scinder en deux composantes l'effort de conversion. Ayant déployé les modes suivant une série de plans parallèles, l'effort du *conatus* nous est apparu à l'intérieur de chacun de ces plans, comme une tendance à s'élever du particulier à l'universel, mais jusqu'à ce que fût atteint, avec le plus haut degré d'universalité, l'Individualité suprême : ainsi la Face de tout l'Univers, ainsi l'Ame du Monde, ainsi la Cité d'Amour des Elus, ainsi enfin, dans l'*Idea Dei*, la synthèse des esprits purs. Et c'était là, à n'en pas douter, cette *suite de choses fixes et éternelles*, (*series rerum fixarum æternarumque*) à la fois individuelles et universelles, dont Spinoza disait dans le *De Emendatione* que la hiérarchie dans l'éternité était la raison même de la hiérarchie des existences dans la durée. « Les choses singulières soumises au changement dépendent si intimement et si essentiellement des choses fixes, qu'elles ne pourraient sans ces dernières ni être, ni êtres conçues. Ces choses fixes et éternelles, bien qu'elles soient singulières, seront donc pour nous, à cause de leur présence partout et de leur puissance qui s'étend au plus loin, comme des universaux ou des genres à l'égard des définitions des choses singulières, et comme les causes prochaines de toutes choses. » (*De Em.* § 57, V-L, p. 30).

Maintenant, cette conversion vers l'universel, vers la « *Res fixa et æterna* » à l'intérieur de chaque mode, traduit

en réalité un effort de l'essence individuelle particulière pour retrouver, grâce à une union avec les autres essences, l'Individualité initiale de l'Essence divine ; elle est donc un effort pour lutter contre la tendance à la division et à l'isolement des individus. Or c'est le corps matériel, par suite l'apparition de l'Etendue dans l'écoulement des Attributs, qui est la cause de cette tendance à l'isolement : le Mal consiste donc, comme pour tous les panthéismes d'émanation, dans la réalité même de l'Etendue matérielle. Dès lors, comme la hiérarchie des « choses fixes et éternelles », c'est-à-dire des modes immédiats, est le fondement de la hiérarchie des modes temporels, il en résulte que la conversion des modes inférieurs aux modes supérieurs, dans le plan modal de chaque attribut, correspond à un passage corrélatif des plans des attributs inférieurs aux plans des attributs supérieurs. En d'autres termes, l'effort d'*universalisation* implique un effort corrélatif d'*intériorisation* du *conatus*, un approfondissement dans le sens de la *spiritualité* croissante, jusqu'aux plans les plus internes du sentiment et de l'idée.

Mais de ces deux efforts, l'un est le fondement de l'autre. Pour adapter au spinozisme la terminologie alexandrine, *la conversion des Modes est la contre-partie de la procession des Attributs et est exigée par elle.* Dieu procède d'abord en une hiérarchie d'attributs dont l'infinité consiste en une continuité qualitative de dégradations. Or l'apparition du dernier de ces attributs, l'Etendue, suffit à transformer la continuité qualitative en infinité quantitative ; la matière divise effectivement ce qui était encore uni dans l'Essence initiale ; elle matérialise les individualités en corps indépendants. A ce moment précis, comme l'Essence divine, par suite de son acheminement vers l'expansion matérielle, s'est brisée en un nombre infini d'essences fragmentaires, la conversion est nécessaire pour remonter à l'Unité et à l'Eternité originaires. La conversion des individus est ainsi le mouvement inverse de la Procession de Dieu ;

et cette conversion, d'après ce que nous venons de dire, va nécessairement commencer par les modes de l'Etendue, terme ultime où s'est arrêtée la procession. Elle cherchera à remonter la série de ces modes pour retrouver l'Eternité ; elle n'y parviendra pas et atteindra seulement des durées plus ou moins longues ; elle s'intériorisera un peu dans l'*Anima* : là encore elle n'atteindra que la durée, indéfinie si l'on veut, mais jamais infinie. Pour parvenir à cette dernière, il faudra intérioriser davantage le *conatus*, et pénétrer dans cette partie supérieure de l'Ame intermédiaire qui confine à l'Esprit, tandis que la partie inférieure, l'*Anima*, confine au corps, dans la mesure où elle matérialise la première.

En passant de l'*Anima* à l'*Animus* nous franchissons la limite du monde sensible pour entrer dans le monde spirituel ; désormais la *causalité temporelle des existences matérialisées* s'est transformée en une *Causalité spirituelle des essences*, qui cette fois ne soutient plus de rapports directs avec le temps. Avec le sentiment et surtout avec l'idée nous ne sommes plus dans le domaine de la durée : c'est pourquoi, dit Spinoza, le temps est né avec le monde sensible, « la durée ne se peut entendre sans les choses créées. » (*Cog. II*, ch. x et fin). En réalité le temps apparaît dans les Attributs divins quand on passe de l'*Animus* à l'*Anima* ; dès lors, quand on franchira le passage en sens inverse, on pourra, par la conversion de l'*Animus*, prétendre à la vie éternelle. C'est que les causalités externes, à mesure qu'on s'éloignait de la croûte superficielle de l'Etendue, pour pénétrer dans les couches intérieures du sentiment et de l'idée, ces causalités externes tendaient à perdre de plus en plus ce caractère d'extériorité matérielle pour devenir plus aisément pénétrables les unes aux autres ; les sentiments, et plus encore les idées, peuvent se fondre intimement entre eux, tandis que les corps ne le peuvent pas. Dans cette mesure, par suite, les causalités externes se transforment progressivement en causalités internes et, à

la limite, en une causalité interne unique, la causalité de l'Essence divine elle-même.

Finalement, des quatre voies dans lesquelles nous avons hypostasié la conversion des modes, deux seulement peuvent conduire à l'Eternité vraie et au Salut : ce sont la purification du Sentiment et la purification de l'Intelligence, ou, comme dit Spinoza, la Foi et la Raison. Encore ces deux voies n'ont-elles pas la même valeur, parce qu'elles correspondent à deux stades différents de la procession des attributs. En ce sens la Foi est un mode inférieur de salut, parce que l'Amour ne peut réaliser, comme l'idée pure, l'union intime de tous les *conatus*. Mais la Foi suffit pour assurer la vie éternelle : « Celui qui croit fermement que Dieu, dans sa miséricorde, pardonne les péchés des hommes, et qui, pour cette cause, est plus brûlant d'amour pour Dieu, celui-là connaît vraiment le Christ selon l'Esprit et le Christ est en lui ». (*Th. pol.* ch. XIV, tr. App. II. p. 276).

Cependant, « si la Foi est productrice de salut, elle ne l'est pas par elle-même, mais seulement eu égard à l'obéissance à la loi de Dieu. » (*Ibid.* p. 272). La Raison seule, parce qu'elle nous identifie avec le motif de notre action, est vraiment « productrice de salut par elle-même. » Elle réalise dans cette identification avec l'Idée pure, une sorte d'autonomie de la volonté, tandis que la Foi n'est encore qu'un principe d'hétéronomie. Mais on ne saurait trop rappeler qu'il n'existe entre ces deux domaines qu'une simple transposition. C'est toujours dans la Loi d'universelle charité et d'universel amour que réside le salut ; seulement cet amour est devenu intellectuel, en s'intériorisant dans le plan de l'entendement. Et la *grâce* qui, ici encore, est nécessaire pour nous sauver, c'est également l'Amour de Dieu, devenu à son tour « Idée de Dieu », c'est-à-dire connaissance de la Loi totale de l'Univers. Cette grâce a été apportée au monde par l'Esprit du Christ ; en intellectualisant les Enseignements des Prophètes, elle parachève l'œuvre de la conversion.

C'est justement la nécessité de compenser la Procession divine par une conversion de sens inverse, se transposant progressivement dans une série de plans hiérarchisés, qui permet à Spinoza, dans un scolie de l'*Ethique*, d'une remarquable ampleur, d'interpréter, à la lumière de son propre système, le problème antique de la « Chute des Ames » et, plus précisément, le récit biblique du Péché originel avec la Rédemption. « C'est là avec d'autres vérités, par nous déjà démontrées, ce que Moïse paraît avoir voulu signifier dans cette histoire du premier homme. Il n'y conçoit, en effet, d'autre Puissance de Dieu que celle qui lui sert à créer l'homme, c'est-à-dire une Puissance pourvoyant uniquement à l'utilité de l'homme ; et, suivant cette conception, il raconte que Dieu a interdit à l'homme libre de manger le fruit de l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, et que, sitôt qu'il en mangerait, il devrait craindre la mort plutôt que désirer vivre ; puis qu'ayant trouvé la femme, qui s'accordait pleinement avec sa nature, l'homme connut n'y avoir rien dans la nature qui pût lui être plus utile ; mais qu'ayant cru les bêtes semblables à lui, il a commencé tout aussitôt d'imiter leurs affections et de perdre sa liberté ; liberté recouvrée plus tard par les Patriarches sous la conduite de l'Esprit du Christ, c'est-à-dire de l'Idée de Dieu, de laquelle seule dépend que l'homme soit libre et qu'il désire pour les autres hommes le bien qu'il désire pour lui-même, comme nous l'avons démontré plus haut. » (*Eth. IV, 68 Scolie.*)

60. Ainsi apparaît la série des transpositions successives du thème général de la conversion ; transposition de la Loi mécanique initiale d'adaptation des corps matériels en Loi d'utilité ; de la Loi d'utilité en Loi d'Amour ; de la Loi d'Amour en Loi d'Intelligence. A travers ces passages la causalité physique se transforme en une causalité sociale qui est déjà un aspect de la finalité de Jehova dans le gouvernement de l'Univers ; puis cette finalit

sociale se transforme en finalité providentielle des cœurs et des volontés dans la cité des Elus. Enfin, en passant à travers le prisme de l'intelligence, la finalité de l'Amour divin se réfracte en nécessité, en enchaînement idéal des Esprits dans l'*Idea Dei*.

Telle est la façon dont s'opère, grâce à cette hiérarchie des attributs, la conciliation, que Spinoza déclarait intraduisible en langage d'entendement, de la Finalité des Décrets divins, émanés de sa Volonté, avec la nécessité de sa prédestination idéale éternelle. D'une part, toutes choses dépendent absolument du Décret de Dieu, Décret qu'il a rendu par la seule liberté de sa volonté ; d'autre part, ce Décret est aussi nécessaire qu'est nécessaire l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits (*Cog. II*, ch. VIII et IX). Sans doute, comme il s'agit de deux plans différents de modes, cette vérité est « au-dessus de la connaissance humaine », et c'est pourquoi certaines choses sont jugées par nous possibles, et non nécessaires. Mais cette distinction provient de la confusion des deux domaines de l'intelligence et de la volonté. En réalité, « l'Idée de Dieu » est un Mode infini, parallèle au « Décret de Dieu » ; aussi leurs rapports de subordination sont-ils inverses suivant que l'on considère l'ordre de la procession ou l'ordre de la conversion. Dans l'ordre de la procession, la *Voluntas* est postérieure à la *Cogitatio*, la Puissance de Vouloir de Dieu suit naturellement de sa Puissance de penser. Mais, dans l'ordre de la conversion, c'est la Volonté ou, pour mieux dire, le « Décret » qui en résulte dans la Nature naturée générale, qui est antérieur à « l'*Idea Dei* », Mode infini correspondant dans l'Attribut Pensée, si bien que la nécessité mathématique de l'ordre du monde n'est qu'un reflet de la liberté sans bornes du Vouloir divin.

Or, ce Vouloir étant tout Amour, la connaissance qui en est l'équivalent dans les modes de la Pensée est ce même amour devenu intellectuel. L'Amour de Dieu pour lui-

même, dont nous avions fait dans l'*Animus* le mode infini du premier genre qui définit la Conscience affective de Dieu, devient, en se transformant dans l'Entendement Infini, mode parallèle de la *Mens*, Amour Intellectuel de Dieu pour lui-même. En sorte qu'il revient au même de dire que Dieu se connaît lui-même ou qu'il s'aime lui-même par son Intellect infini (*Eth. V*, *35*), ou encore que « l'Amour intellectuel de l'âme envers Dieu est une partie de l'Amour infini duquel Dieu s'aime lui-même » (*ibid. 36*). Nous savons, en effet, que l'âme, par la conversion, devient une partie de l'*Idea Dei*, et prend conscience d'elle-même dans cet Intellect infini auquel, en tant que sujet conscient, elle vient également se réunir.

On le voit, *le Dieu d'où s'écoule la Procession*, *le Dieu du Ier Livre de l'Ethique*, *n'est pas le même*, *en somme*, *que le Dieu du Ve Livre*, *auquel l'âme retourne par la conversion* et auquel elle s'unit dans la Gloire et la Béatitude. Le point de départ de la procession, ce sont les attributs, c'est-à-dire les puissances actives de la *Nature naturante;* le point d'aboutissement de la conversion, au contraire, se trouve dans la *Nature naturée*, plus précisément dans ces deux Modes immédiats du 1er et du 2e genre qui constituent la *Nature naturée générale.* L'âme humaine, désormais unie à Dieu, rentre dans le deuxième Mode immédiat que Spinoza a pris soin de déclarer éternel comme l'Attribut et elle prend conscience de cette Eternité dans le premier Mode Immédiat, également éternel.

L'éternité de l'âme humaine est donc à la fois individuelle et consciente ; elle est individuelle à un double titre parce que l'individu particulier qu'est l'homme, en rentrant dans le sein du Dieu des Modes immédiats, n'a fait que s'unir à un Individu encore, et elle est consciente parce que l'Ame s'y est transportée, accompagnée de son idée, à laquelle nous l'avons vu elle est inséparablement jointe. Il y a, disait Spinoza au IIe Livre de l'*Ethique*

(*P. 21*), une « *Idea Mentis* » qui est unie à la « *Mens* » comme la *Mens* est unie au corps. Or ce qui remonte en Dieu c'est le groupe *Mens* = *Idea Mentis*, et, en parvenant ainsi à l'éternité, il se sépare du troisième élément, le « corps ».

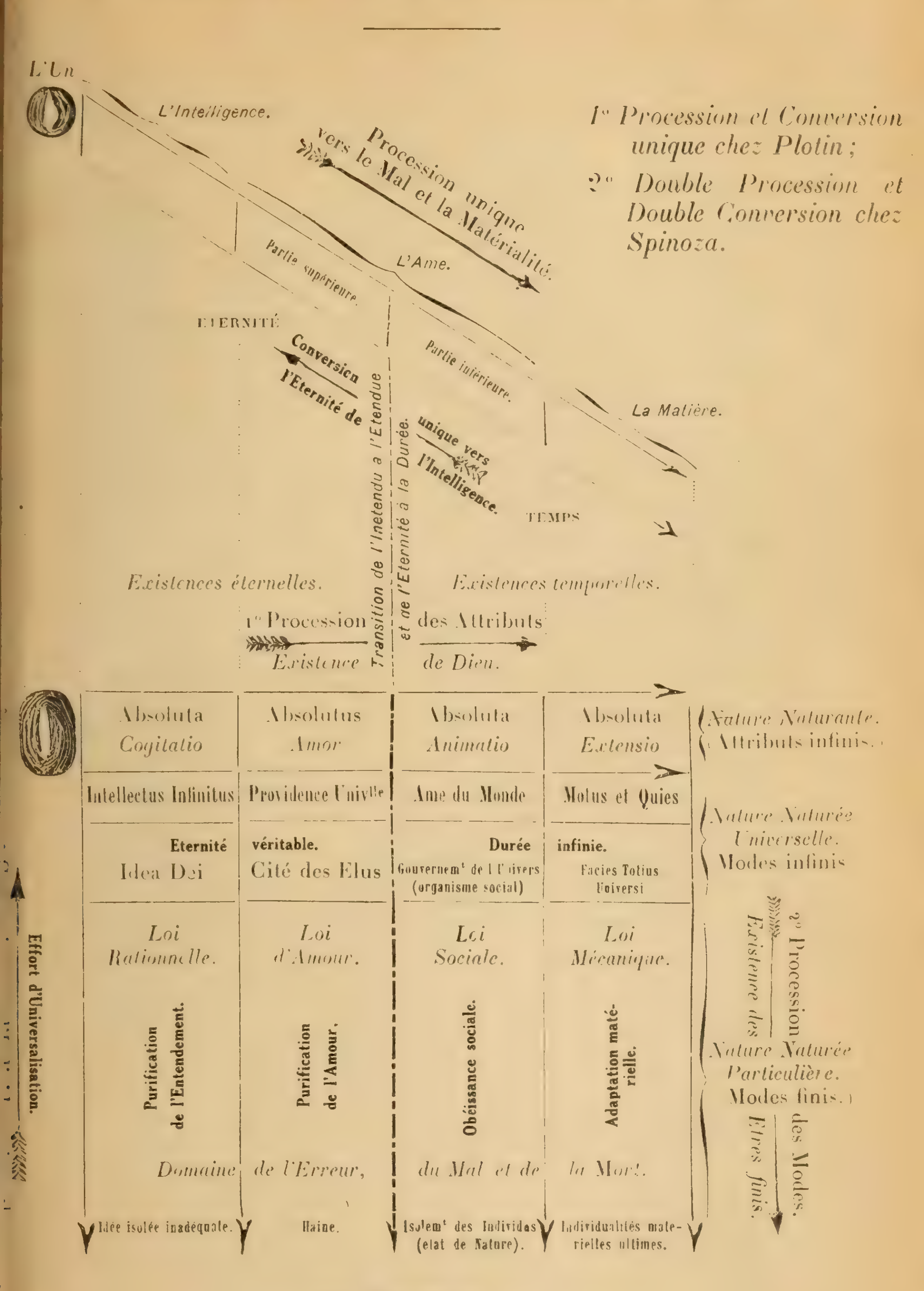
Nous savons, en effet, que le corps, en tant que mode de l'Etendue ne peut aspirer qu'à une durée plus ou moins longue ; par suite, la partie de la *mens* qui en est la représentation doit subir le même sort et participer de sa destinée temporelle. C'est ce que traduit cette proposition du Ve Livre : « L'Ame humaine ne peut être entièrement détruite avec le corps, mais il reste d'elle quelque chose qui est éternel » (*Eth. V. P. 23*). La partie inférieure et périssable constitue tout le domaine de l'imagination, des souvenirs et des perceptions : la partie supérieure éternelle constitue au contraire le domaine propre de l'entendement, l'Idée pure, dégagée de toute relation avec l'Etendue. « Il « suit de là conclut, à la fin de l'*Ethique*, le Corollaire de « la Proposition 40 que la partie de l'âme qui demeure, « quelque petite ou grande qu'elle soit, est plus parfaite « que l'autre, car la partie éternelle est l'entendement, « seule partie par laquelle nous soyons dits actifs ; cette « partie au contraire que nous avons montré qui périt, est « l'imagination elle-même, seule partie par laquelle nous « soyons dits passifs ; et ainsi la première, petite ou grande, « est plus parfaite que la deuxième ». (*Eth. V, 40, Coroll.*)

Ainsi le système s'achève dans la possession de cette béatitude éternelle et de cette félicité, dans cet Amour de Dieu que les Livres Sacrés nomment Gloire. (*Pr. 36, Scolie*). Par cette idée, qui la soude au *Théologico-Politique*, l'*Ethique* rejoint enfin, au terme de ses déductions abstraites, l'espérance plus vivante, qui animait le *Court Traité*, d'une Immortalité de Joie et d'une Régénération de l'Ame par sa séparation d'avec le corps : « Notre première « naissance a eu lieu alors que nous nous sommes unis au « corps, par où tels effets et mouvements des esprits « animaux se sont produits ; mais cette autre et seconde

« naissance aura lieu quand nous percevrons en nous de « tout autres effets de l'Amour, grâce à la connaissance « de cet objet immatériel ; effets qui diffèrent des premiers « autant que diffère le corporel de l'incorporel, l'esprit de « la chair. Cela peut d'autant mieux être appelé une Régé- « nération que de cet Amour et de cette Union seulement « peut suivre une stabilité inaltérable et éternelle. » (*C. Tr.* IIe part., ch. xxII fin.)

Or, pour jouir d'une telle Eternité, point n'est besoin d'attendre la fin de l'existence terrestre. Il suffit de mourir à la vie de l'étendue matérielle pour s'unir, par l'Intelligence pure, à l'Intellect infini de Dieu. En effet, explique en note Spinoza, « cet Intellect que nous avons appelé « le « Fils de Dieu » doit être de toute éternité dans la « nature; car puisque Dieu a été de toute éternité, son « Idée aussi doit être dans la chose pensante ou en lui- « même éternellement. » (*ibid.* § 4, note 1). Par là le philosophe a réalisé son rêve : la possession, dès la vie présente, de l'Immortalité et de l'éternelle plénitude de la Vie de Dieu.

Le Panthéisme de Plotin et le Panthéisme de Spinoza.



CONCLUSION

Le système spinoziste était achevé. Mais ce grand organisme métaphysique qu'il s'agissait d'adapter à son milieu était-il vraiment viable et présentait-il des garanties suffisantes de synergie vitale ? Il ne le semblait pas. Certes, il ne pouvait être question de modifier de longtemps le postulat lui-même du Rationalisme. La mathématique nouvelle s'annonçait trop féconde et trop riche en conséquences pour que l'on pût songer à mettre en doute sa valeur : au contraire, l'ambiance extérieure ne pouvait qu'orienter les esprits vers un développement sans cesse croissant des méthodes analytiques. Mais précisément cette tendance allait accentuer de plus en plus les points faibles de la doctrine et en faire éclater bientôt l'armature.

Spinoza avait voulu adapter à la théorie cartésienne l'ancien panthéisme des Alexandrins, dont l'infinie procession se trouvait, de ce fait, transposée en un parallélisme de modes finis. La difficulté la plus redoutable venait du *Problème de l'Etendue*. Comment concilier l'idée émanatiste de l'Etendue, affaiblissement de l'Essence divine, avec l'idée paralléliste, que Descartes venait d'introduire, d'une Etendue, substance véritable au même titre que la Pensée ? De cette tâche, nous l'avons vu, Spinoza n'avait pu venir à bout. Il sentait lui-même qu'il y avait là une sorte de contradiction dans son système, et il annonçait

encore à Tschirnhaus, dans une de ses dernières lettres, son intention de corriger et de parachever sa théorie de l'Etendue. Mais il mourut sans avoir pu définitivement l'élaborer.

Il était réservé à Leibniz de continuer cette œuvre et de donner à l'organisme spinoziste une plus grande force de cohésion. Déjà, lors de l'entrevue de La Haye, il avait averti Spinoza que les Lois de la Mécanique cartésienne étaient fausses, et l'on sait que ce fut à cette critique célèbre des idées de Descartes sur le mouvement que Leibniz, plus tard, dut l'invention de son *Principe de Continuité*. Or, de la Mécanique, il l'étendit bientôt à tous les domaines de la Science : le Calcul infinitésimal en Mathématiques, la chaîne des Etres en Biologie en furent les applications les plus immédiates. Une immense *continuité hiérarchique* apparaissait dans l'Univers, et voici que les procédés nouveaux de *différenciation* et d'*intégration*, que Leibniz venait de démontrer inverses l'un de l'autre, permettaient justement de traduire en langage mathématique les deux processus également inverses de la *procession* et de la *conversion*. Tout naturellement, dès lors, le panthéisme dynamique se transposait en panthéisme mathématique, sans qu'il fût besoin de recourir aux conceptions spinozistes du parallélisme des modes et de l'indépendance de la Raison et de la Foi. Chez Leibniz, au contraire, le Règne de la Grâce apparaissait, en vertu du principe de continuité, comme le prolongement insensible du règne de la Nature.

La fécondité de la découverte était illimitée. Grâce à elle, Leibniz put justifier la coexistence dans l'Univers d'une infinité de substances; tous les *conatus* individuels de Spinoza devenaient des monades, c'est-à dire des microcosmes; et dans ces monades, une spontanéité interne amenait sans cesse la transformation des « idées inadéquates » en « idées adéquates ». « L'appétition » devenait le principe de la conversion. Les monades, en effet, étaient

le résultat d'une sorte de Procession divine, et Leibniz employait à leur sujet, dans le *Discours de Métaphysique*, le terme de fulguration, la περίλαμψις de Plotin et du panthéisme d'émanation. Seulement Leibniz pouvait aller jusqu'au bout de sa traduction mathématique de la Procession; car il substituait au parallélisme de l'Etendue et de la Pensée — conçu par Descartes et par Spinoza sur le modèle du parallélisme de l'équation et de la courbe dans la Géométrie analytique — la notion d'une continuité insensible de dégradations entre la Pensée et l'Etendue. Et par là il revenait au Néoplatonisme. Entre l'Esprit et le Corps, il n'y avait plus désormais qu'une différence de degré : l'intervalle était rempli par les modalités décroissantes de la Pensée et de l'Ame affective, jusqu'aux derniers reflets de la vie organique qui s'éteignaient dans les ténèbres de l'existence matérielle. La matière redevenue, comme chez Plotin, le terme ultime de l'évanouissement de l'Esprit dans la continuité de la procession, voilà l'idée capitale qui, seule, était susceptible d'animer d'un nouveau souffle de vie ce panthéisme spinoziste, dont la mécanique cartésienne semblait, dès le germe, avoir arrêté l'essor!

ROANNE, IMPRIMERIE M. SOUCHIER

170-19. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 7-19.

